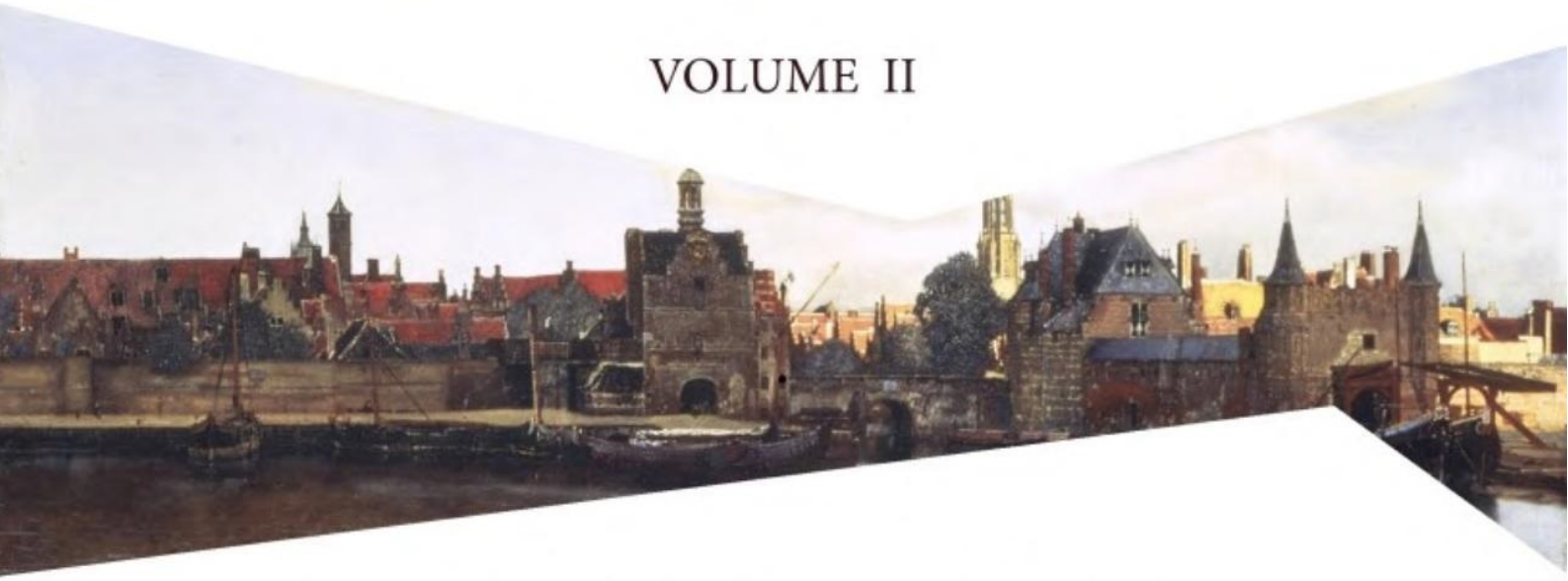
VOLUME II



L'ateismo e la sua storia in Occidente

FRITZ MAUTHNER

NESSUN DOGMA

L'ateismo e la sua storia in Occidente

FRITZ MAUTHNER

VOLUME II

Traduzione di LUCIANO FRANCESCHETTI

Casa editrice NESSUN DOGMA
www.nessundogma.it info@nessundogma.it

I edizione Nessun Dogma aprile 2012
ISBN 978-88-906527-5-2

©2012 Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti – UAAR
via Ostiense 89, 00154 Roma. I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione, e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo sono riservati.

Traduzione di Luciano Franceschetti

Titolo originale *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*
Deutsche Verlags-Anstalt / Stuttgart und Berlin, 1920/23

In copertina: *Veduta di Delft* di Jan Vermeer, 1660 ca.

INDICE DEL SECONDO VOLUME

1. SECOLARIZZAZIONE DI TUTTE LE CONOSCENZE 3
2. SCOPERTA DELLA NATURA 21
3. SCOPERTA DELL'UOMO E DEL SUO DIRITTO NATURALE 47
4. DIRITTO DI NATURA 100
5. GLI SCETTICI CHE RIDONO 135
6. LA DOTTRINA DEL TIRANNICIDIO 183
7. LE VAYER E GASSENDI 192
8. PIERRE BAYLE: VITTORIA DELLA SCEPSI 206
9. LA TOLLERANZA 255
10. I PAESI BASSI 266
11. SPINOZA – IL PANTEISMO 288
12. I DEISTI INGLESI 309
    I. Definizione di questi liberi pensatori – Herbert di Cherbury 309
    II. Browne, Cromwell, Milton, Blount 325
    III. Toland 342
    IV. Collins, Lyons, Whiston, Woolston e alcuni deisti d'affari 375
    V. Altri deisti inglesi: Shaftesbury, Tindal, Morgan, Chubb, Bolingbroke 404
13. UOMINI LIBERATI E UOMINI GENIALI 445

LIBRO SECONDO

1. SECOLARIZZAZIONE DI TUTTE LE CONOSCENZE

MEDIO EVO – SCOPERTA DELLA NATURA – UMANISMO/OMINISMO – LEGGI DI NATURA – DIRITTO PUBBLICO – DA WICLIFFIANI A SOCINIANI – SCOPERTA DEL DIRITTO NATURALE – CATTIVA COSCIENZA DEI PERSECUTORI – LINGUE VOLGARI – CRESCITA DEL LIBERO PENSIERO – OPINIONE PUBBLICA – "ATEISMO" – ERETICI – ERRORE NON PUNIBILE – REAZIONI – PROTESTANTESIMO – RELIGIONE EMARGINATA DALLA POLITICA – ARMI RELIGIOSE – CENSURA

Abbiamo già rilevato come sia un errore della nostra storiografia liberale e protestante di far incominciare la cosiddetta Età moderna con la Riforma; e tale errore non viene sostanzialmente corretto quando si evocano – come suppergiù coevi – ben più terreni avvenimenti, quali l'invenzione della polvere da sparo e la scoperta dell'America. Le armi da fuoco necessitarono d'una evoluzione bisecolare prima di rivoluzionare totalmente la tecnologia bellica; tanto che un eccellente politico realista come **Machiavelli** scriveva ancora di strategia militare – intorno agli anni della battaglia di Pavia – da tecnico e da statista, come se nulla ancora fosse cambiato in conseguenza delle armi da fuoco.

Medio Evo – Senza contare che, per la liberazione spirituale dell'umanità occidentale, l'esplorazione del firmamento, l'indagine e la scoperta delle reali orbite planetarie furono incomparabilmente più importanti della scoperta d'un quarto o d'un quinto continente sulla faccia della minuscola Terra.

L'inizio della liberazione dello spirito lo si può osservare agli albori del XIII secolo, oppure verso la metà del XVII, a seconda che noi giudichiamo determinante la teocrazia del Medioevo piuttosto che la generale svolta nell'opinione pubblica, cioè nella visione del mondo dei maggiori e più influenti intellettuali. Era necessario questo periodo di oltre 400 anni per superare e vincerla sul Medioevo; da qualche parte, all'aprirsi di quel periodo, sovrasta la figura dell'imperatore **Federico II** – un non cristiano se mai ve ne sono stati in Occidente, spregiatore di ogni religione – il quale tuttavia usò per i suoi fini politici il preesistente concetto di eresia, arrivando persino ad approvare le persecuzioni antiereticali. Al termine del lungo periodo di transizione c'è la pace di Westfalia (1648), che decretò una limitata tolleranza delle tre confessioni nell'Europa centrale, sopprimendo così per legge – e per la prima volta – il concetto di eresia.

[p.4]

Scoperta della natura – Durante questi 400 anni, liberi pensatori di tutte le discipline si prodigarono per la creazione d'una nuova immagine del mondo, quella che oggi – per grandi linee – è diventata la nostra. Va però detto che il merito delle singole scienze, in

ordine alla liberazione dello spirito, è stato assai variegato; anche il giudizio di valore appare differente, a seconda dell'interesse dell'osservatore. La storia della filosofia farebbe bene a far cominciare la modernità molto prima, già in epoche pregresse, cioè con la lotta dei nominalisti contro il realismo verbale della Scolastica; nonostante che il linguaggio dei primi nominalisti fosse ancora intriso di cultura scolastica. La storia dell'atomismo, anzi persino la più generale storia del materialismo, può senz'altro far partire l'Evo moderno dal momento in cui i vecchi dogmi di **Democrito** e di Epicuro vennero richiamati a nuova vita, dapprincipio giurando nell'autorità, e finalmente con nuovo spirito scientifico.

Una storia dell'ateismo – ovvero della liberazione spirituale – ha un compito più arduo, un equilibrio più difficile; nei confronti del Medioevo, vede muoversi un'epoca nuova solo nei momenti in cui popoli e individui non fanno più dipendere la loro vita d'ogni giorno e le loro grandi aspirazioni dalla tradizione e dalla superstizione, bensì orientano vita e aspirazioni verso una nuova immagine del mondo. Scolastica e filosofia hanno in ciò molto da dire ancora, pur tuttavia – nella sostanza – vita e aspirazioni vengono determinate da una nuova fede, dalla fede nella verità di ciò che tutt'altri scopritori – ben diversi da quelli dell'America – hanno portato alla luce: che vi sono, cioè, leggi di Natura, e che l'uomo fa parte della natura. Non c'è nulla di trascendente, di superiore all'uomo, non v'è nulla oltre la natura. Anche le leggi, infatti, non trascendono la Natura, ma saranno certamente nella natura, saranno parte di essa, al pari dell'uomo.

Tutte le scienze, nel corso di quei 400 anni, hanno concorso a formare questa nuova "Weltanschauung". Nondimeno, noi abbiamo dovuto operare una ripartizione che non coincide affatto con una separazione temporale. La riscoperta della natura e dell'uomo era sicuramente inerente fin dagli albori nel movimento rinascimentale; ma le nuove istanze vitali, le nuove aspirazioni non trovarono, per lungo tempo ancora, una corrispondente espressione linguistica, o non s'azzardarono a mostrarsi in mezzo ai patiboli che minacciavano ogni innovatore. Sulle prime, il Rinascimento riuscì ad aprirsi un varco esclusivamente all'interno d'una scienza ausiliaria e d'una pseudoscienza: nella filologia e nella teologia. La fede nell'autorità era stata così radicalmente inculcata nell'umanità cristiana, che l'autorità della Chiesa poteva esser eliminata soltanto con l'ausilio di un'altra autorità; e questa, l'orgoglio nazionale degli italiani l'aveva ravvisata nella leggendaria magnificenza dell'antica Roma, nella classicità dei poeti e filosofi pagani, nel dogma dell'antichità classica. Prima che le moderne scienze della natura e dello spirito potessero svolgere la loro positiva efficacia, la scienza ausiliaria della filologia dovette svolgere la sua negativa opera di demolizione sulla sedicente scienza teologica. Dal culto verbal-superstizioso per l'antichità pagana si sviluppò il disprezzo per i servitori del "verbo" e per il loro sordido latino monastico. Forma e contenuto non si tennero più così nettamente distinte. Gli umanisti risero a lungo della mediocre forma degli scrittori chiesastici, finché si sorpresero a ridere sulle dottrine medesime della Chiesa.

[p.5]

Fu un processo straordinariamente rapido. Dalla critica lessicale e grammaticale scaturì la critica biblica, e da questa il primo tentativo d'una storia dei dogmi, e quindi d'una critica dei dogmi. Si ponga mente: **Lorenzo Valla**, la cui opera più nota era dedicata alla restaurazione d'un latino elegante, rovesciava anche le infrastrutture portanti della Chiesa dominante, dimostrando la falsità degli atti a sostegno della donazione di Costantino. L'imperatore **Federico II** aveva chiamato impostori i fondatori delle tre religioni monoteistiche – a tutto rischio, in armonia coi suoi dotti arabi – ma senza il più lontano tentativo di comprovare questa ipotesi; il Rinascimento, di contro, produceva – non solamente per la donazione di Costantino – la prova rigorosamente filologica che i capi della Chiesa cristiana avevano operato a forza di falsificazioni. Era necessario che questa attività contestativa, demolitrice, precedesse fungendo da avanguardia, perché si potesse spianare il terreno per la costruzione della moderna immagine del mondo, per la riscoperta della natura e dell'uomo nella natura. Non è un caso che, alle rivoluzioni in atto per tutte le scienze particolari, si aggregasse presto anche la rivoluzione della pedagogia (a tutt'oggi non giunta a completa maturazione), e che i liberatori della scuola (**Comenius**) insistessero incessantemente sulla mancanza di valore del sapere verbale, rivendicando invece un sapere concreto, fatto di cose. Osservato secondo l'ottica di questa rivoluzione pedagogica, il Medioevo aveva posseduto solamente un sapere di parole, mentre l'età moderna esigeva ad alta voce conoscenze reali, oggettive. Sarebbe troppo maligno, eppoi nemmeno corretto, voler equiparare la separazione di scienze dello spirito e della natura con la distinzione tra sapere verbale e sapere scientifico. Ma non sarebbe poi così arbitrario; solo la critica linguistica – quale unica scienza dello spirito – sarebbe legittimata a dichiararsi all'altezza dell'immensa mole dei saperi scientifici, siano essi naturalistici o variamente settoriali.

Comunque si voglia considerare: le conquiste del Rinascimento si articolano in due rivolgimenti che indubbiamente – come si è detto – non si possono circoscrivere nettamente nella sequenza cronologica; sta di fatto che la filologia, o critica verbale, rientra nel primo versante di questo grandioso mutamento. Fin qui, abbiamo visto come la critica filologica – sospinta dall'entusiasmo per il dogma dell'antichità classica – demolisse una dopo l'altra l'autorità della teologia, della Chiesa romana e della Bibbia. Nel prosieguo osserveremo con quale insospettata rapidità vennero accampate e soddisfatte le istanze d'una nuova idea della natura e dell'uomo in essa. Si è definita eliocentrica l'astronomia moderna, in antitesi con l'antica astronomia geocentrica; non del tutto correttamente, dato che il sole sta al centro del nostro universo al massimo con **Copernico**, ma non più per noi, che siamo gli alunni di **Keplero,** di **Newton,** di **Galilei**, e soprattutto di **Giordano Bruno**. Con miglior coscienza si potrebbe sintetizzare la differenza tra Medioevo ed Evo moderno in questi termini: il Medioevo era teocentrico, noi siamo – consciamente o inconsciamente – antropocentrici.

[p.6]

Umanismo/ominismo – Il Rinascimento aveva già un presagio di questo ribaltamento di tutti i rapporti tra l'uomo e il cosmo; chiamava appunto "umanisti" i suoi intellettuali, volendo indicare con ciò – originariamente – che la nuova scienza doveva occuparsi dell'Uomo e non di Dio, che essa prendeva vita a vantaggio dell'uomo e non della Chiesa. Sennonché il lungo protrarsi della preponderanza della filologia condusse ad un bizzarro mutamento semantico: "umanismo" è diventato, per noi, una denominazione per l'esclusivo studio e culto di persone morte, di lingue spente. Talché quando **Herder** tornò ad introdurre la parola nella sua prima accezione, questa acquistò il secondo significato d'una morale liberamente religiosa, la cui divinità era l'astrazione collettiva di "umanità". Ecco perché sarebbe stato fuorviante usare il più corrente aggettivo "umanistico" in luogo del più erudito "antropocentrico". Ma io sono propenso – giacché "antropocentrico" mi suona pur sempre troppo pedante e ginnasiale – ad usare in questo senso "ominístico", come già molti anni orsono. Che ci se ne renda conto o no, siamo diventati difatti ominístici; chi ha ben assimilato gli insegnamenti di **Locke, Hume, Kant**, concorderà con me che anche la teoria gnoseologica, che ci aiuta ad interpretare le nostre percezioni sensoriali, è essa pure diventata ominística; senza contare che lo sconfinato territorio della psicologia ominístico lo è già, per sua natura. La nuova definizione dev'essermi riuscita abbastanza felicemente; lo deduco dal fatto che stimati professori tedeschi mi hanno reso il duplice onore di mutuare il termine da me senza tradire il mio nome.

Servitori della parola di Dio consideravano se stessi – prima che vincesse il Rinascimento – non solo i teologi, ma a maggior ragione i filologi, gli esploratori della natura, i giureconsulti e i maestri della politica. Ciò che contraddiceva alla parola di Dio, doveva esser peccato o crimine, ed esser punito in quanto tale. La Bibbia era di Dio, ma anche la natura e lo Stato erano di Dio. Il concetto della ricerca si era smarrito dopo l'antichità, e così pure il concetto delle cause naturali. Solo ora nasceva una nuova generazione di pensatori che incominciava con l'indagine verbale, proseguiva con l'esplorazione della natura e dello Stato, e infine – con spirito assai diverso dall'antichità – prendeva molto seriamente la massima: *vere scire est per causas scire.*

[p.7]

Leggi di natura – Le due decisive scoperte del maturo Rinascimento – quella della natura e delle sue leggi, e poi quella degli uomini e della loro vita collettiva nello Stato – non condussero all'ateismo in ugual maniera e per la medesima via. Infatti, solo la scoperta delle leggi naturali contraddisse fin dal principio alla visione medioevale del mondo, dato che già il concetto d'un inflessibile ordinamento della natura non s'accordava con il magistero ecclesiastico, che esigeva la fede nell'onnipotenza di Dio e nella quotidianità del miracolo, cercando di sopprimere gli eretici. Di contro, nel corso ordinato e necessario della natura non c'era più posto per la provvidenza di Dio, come nel cielo della nascente astronomia non v'era posto, e nemmeno un qualsiasi appiglio, per il governo d'un Dio animatore.

Diritto pubblico – Assai diversa era la situazione del nuovo diritto pubblico che, in misura crescente, andava esautorando i vecchi potentati, attribuendo diritti di sovranità ai popoli, la maggioranza dei quali era sempre costituita dalla povera gente. E subito, di fronte al dispotismo della Chiesa, questo nuovo diritto altro non fu che un'eresia; sennonché questa umile eresia – povera e amica del popolo – si guardò bene dal toccare un qualche dogma della teologia, compiacendosi invece della visione d'un Cristianesimo primitivo, cara a molte sette come modello ideale di Chiesa. Vi furono epoche in cui papi vogliosi di riforme credettero di poter patteggiare politicamente con l'ideale d'una Chiesa povera. La scienza della natura dovette essere essenzialmente laica e, alla fine, senzadio, anche se amava definirsi "religione naturale"; il diritto di natura poté esser difeso da una fervida eresia, senza curarsi del fatto che – in virtù del suo nome – andava a sfociare nell'uguaglianza di tutti gli uomini, nella democrazia, nella sovranità del popolo o nel socialismo. Tant'è vero che **Ernst Tröltsch** ha potuto scrivere un buon libro ("Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani") in cui tutta la storia chiesastica è vista nella prospettiva del socialismo.

Quando Gregorio VII volle imporre il potere dispotico della Chiesa unica su tutti i religiosi, cercò e trovò appoggio presso i laici democratici d'Italia. Sulle prime, la Chiesa sopportò che i laici vagliassero il merito dei loro parroci; poi, dopo che la monarchia chiesastica fu stabilizzata con l'ausilio della democrazia, la stessa Chiesa stroncò ogni velleità di procacciare ai laici qualsiasi diritto al suo interno. Il patteggiare dei papi coi predicatori del democratico diritto di natura si fa ancora più evidente nel caso del santo **Francesco**. Certamente influenzato dall'eresia dei valdesi, Francesco contrastò con grande veemenza la clericalizzazione della religione, che cercava di sventare con la fondazione d'una libera religione di laici; però l'astuzia dei papi seppe **[p.8]** usare il suo fervore e il suo prestigio per poter manovrare a piacere anche questo movimento grazie al riconoscimento e allo stupro del suo nuovo ordine che era, per la prima volta, un ordine dei "poveri" di corpo e di spirito; però non poté impedire che l'idea francescana della Chiesa primitiva e povera restasse viva tra i suoi migliori seguaci e continuasse – come abbiamo visto – ad incidere profondamente. Non ancora quali slogan politici, piuttosto quali istanze religiose affioravano già, presso i cosiddetti "Spirituali" e tra i Francescani, i concetti di libertà, uguaglianza e fratellanza; e solo quando impallidì vieppiù la visione religiosa del mondo, un riconoscibile itinerario avrebbe condotto, dal Francesco amante della povertà – passando attraverso maestri e giureconsulti indifferenti, deistici e ateistici – fino alla grande Rivoluzione francese.

Da wicliffiani a sociniani – Un altro percorso ebbe l'eresia dell'inglese **Wicliff**, giacché egli aderì invero all'ideale della Chiesa povera delle origini, ma non aspirò subito all'elevazione del benessere popolare, cercando invece, al servizio del suo aristocratico governo, di ottenere l'egemonia dello Stato sulla Chiesa. Democratico e sociale il wicliffismo divenne soltanto con **Johann Hus**, e invero non ad opera dello stesso Hus, il quale

visse e morì come wicliffiano e la cui opera – prescindendo da questioni teologiche – riguardava solo la sua nazione, non già il misero popolino; gli Utraquisti, seguaci aristocratici e conservatori di Hus, rientrarono fin troppo presto nel grembo della Chiesa; solo i Taboriti, ovvero gli hussiti democratici e collocati ancor più a sinistra, andarono più in là di Wicliff, e fecero proprie (è un rapporto che sussiste, sebbene spesso sia difficile comprovarlo) le istanze radicali dei valdesi e dei francescani "spirituali".

Dal Nuovo Testamento, costoro ritagliarono per sé il cristiano diritto naturale di uguaglianza e libertà, nonché della chiesa dei laici, aggiungendovi, ricavandolo dall'Antico Testamento (e questo fu gravido di terribili conseguenze) il diritto alla violenza. L'uso del calice venne imposto con la forza della spada. Abbiamo appreso, e constateremo ancora presto come l'ussitismo, dopo iniziali successi, fu invero soppresso in Boemia, mentre nell'Est – e specialmente in Polonia – mise la base per una rapida diffusione, quasi per la vittoria della Riforma; e come, su questo terreno vergine, il non cristiano socinianismo poté prender saldamente piede e svilupparsi scientificamente; infine, come questo socinianesimo, perseguitato dalla Controriforma con comprensibile accanimento, trovò un riparo anche nei liberi Paesi Bassi, contribuendo di là – negando sempre più arditamente la divinità di Cristo – a fondare la libertà di pensiero degli scettici olandesi, dei deisti inglesi e infine degli enciclopedisti **[p.9]** francesi. Solo in un passaggio assai più tardo di questa storia, constateremo che neppure la supposta vittoria del laico diritto naturale nella rivoluzione del 1789 ebbe ancora carattere socialistico, che si dovettero realizzare prima le conseguenze dell'"empia" età delle macchine dell'Ottocento, prima che gli eredi del santo Francesco – gli **Owen**, i **Saint-Simon**, i **Fourier e i Proudhon** – potessero fondare il socialismo contemporaneo, quasi senza consapevole connessione con gli ideali d'un cristianesimo primitivo. Capiremo, insomma, come sia indubbiamente un abuso del termine "sociale", questo, di fare della storia della Chiesa una parte della storia del socialismo.

Scoperta del diritto naturale – Lontano dal cammino che portava l'eresia anticlericale alla rivoluzione, lo sviluppo del Rinascimento evolveva verso il nuovo diritto pubblico, estraneo alla Chiesa, e conduceva alla scoperta della democrazia moderna, che solo più tardi verrà a coincidere con la scoperta delle leggi naturali. Cattolici come **Machiavelli** e **Tommaso Moro**, luterani e calvinisti come **Grozio**, Locke, Hobbes e Pufendorf diedero progressivi impulsi a quella scoperta; ma questi uomini – in quanto maestri di diritto pubblico – non erano più esponenti d'una determinata confessione, qualunque fosse il loro atteggiamento personale; non importava se fossero atei, indifferenti o religiosi. Gli astri non si muovevano più secondo il volere d'un Dio; e gli uomini – esseri di natura anch'essi – non dovevano più orientarsi nelle loro azioni secondo i precetti del Dio. Era tramontata la teocrazia nel mondo umano dello Stato, come in tutta la natura.

Cattiva coscienza dei persecutori – La lotta programmata delle autorità ecclesiali e temporali contro l'ateismo ebbe inizio soltanto nell'età moderna, dopo la Riforma; quindi proprio nell'epoca della storia, in cui persecuzioni a causa della fede non erano più approvate dalla coscienza delle persone colte. Qualora per opinione pubblica – come par

giusto – non si voglia intendere la superstizione popolare, ma piuttosto l'opinione del ceto elevato nella misura in cui può influenzare il popolo con la parola e gli scritti, si può ben affermare che il rischio del dichiararsi per la tolleranza, per il deismo, persino per l'ateismo, si fece sempre più esiguo, con naturalissima interazione, riducendosi vieppiù quanto più quelle dottrine venivano esplicitamente condannate dalle autorità. Gli attacchi dei potenti proni alle Chiese si acuivano perché quelle dichiarazioni si tenevano sempre sulle generali; e le dichiarazioni acquistavano terreno perché gli attacchi – formulati con cattiva coscienza – non avevano più l'antica efficacia.

[p.10] Nell'antichità, le persecuzioni contro la miscredenza (comprese quelle degli imperatori romani, enormemente enfatizzate dai cristiani, contro i cristiani ritenuti appunto atei) muovevano sempre da una buona coscienza, in quanto i difensori della fede tradizionale potevano richiamarsi a motivazioni nazionali, o almeno politiche; si interveniva contro persone che non volevano piegarsi agli usi e costumi della nazione. Nelle sue molto più cruente persecuzioni di eretici, streghe e servi del diavolo, il Medioevo manteneva una coscienza ancora più robusta perché – secondo la generale credenza popolare – quel po' di vita terrena non contava granché, perché i servi del diavolo erano dannati per l'eternità alle pene infernali, ed era pertanto opera assai meritoria salvaguardare dalla dannazione eterna il maggior numero possibile di loro con la minaccia della più tremenda morte temporale; per cui quel che contava, in tutto ciò, era unicamente che – in sintonia con la sincera sensibilità del Medioevo – il battesimo era una condizione preliminare della salvazione, e che, sempre secondo quel modo di vedere, tra le fiamme infernali strisciavano anche gli embrioni lunghi una spanna che non fossero battezzati. La più stupida, eppur "migliore" coscienza della Chiesa, si esprimeva in proposito anche nel fatto che l'affanno per la sorte dell'anima del bimbo non battezzato portasse a nuove, inaudite finzioni giuridiche (concernenti il momento esatto dell'infusione dell'anima, l'aborto procurato, e simili). La concezione esclusivamente cristiana del peccato originale e dei castighi inflitti per il fallo altrui – estremamente iniqui per ogni umano sentire – non permise davvero al buon Dio di farsi passare per una brava persona[1].

[1] Poiché l'importanza determinante del battesimo infantile in ordine alle pene infernali di anime umane è così importante per il Medioevo, si tenga subito presente che, su questo punto, la Riforma tedesca produsse piuttosto un peggioramento. La Chiesa cattolica aveva perfino oscillato sull'opportunità se dovesse riconoscere la fantasia popolaresca d'un "verde prato" oppure l'immaginazione d'un luogo neutrale di soggiorno dei bambini morti senza battesimo; nel XII secolo il santo Bernardo aveva potuto insegnare che solo la propria volontà (e non dunque il peccato originale) dannava al fuoco dell'inferno; ; e al credente cattolico **Pascal**, malgrado la sua ostilità ai gesuiti, sarà lecito affermare che il nostro sentimento della giustizia si ribella/recalcitra di fronte al castigo infernale dei bambini per un peccato che era stato commesso 6000 anni prima della loro nascita. Anche **Calvino** non fu inesorabile verso tutti i bambini non battezzati. Solo Lutero si ostinò in modo inflessibile sul principio che poi il Concilio di Trento avrebbe elevato a dogma: il battesimo era assolutamente necessario. Anche **Lutero**, proprio per la sua credenza nel diavolo, ebbe un'assai rozza coscienza verso i supplizi dei bambini. Ma due importanti esponenti del Cinquecento – un riformatore e un singolare Freigeist – fanno riconoscere senz'altro che un certo razionalismo del sentimento non era estraneo all'essenza della Riforma, e si metteva in moto anche subito con la Bekampfung della Chiesa romana. . **Zwingli** rimase fedele a se stesso, dato che nel peccato di Adamo non vedeva nulla che si ptesse addossare a noi come colpa e dato che, morendo già nel 1531, affermava già ciò che poi avrebbero annunciato i deisti in Inghilterra e Voltaire in Europa: che l'errore non meritava pena di sorta, e che di fronte all'errore doveva esserci tolleranza.

L'accenno al battesimo infantile, al suo rapporto coi dogmi della predestinazione e della salvezza, è solo un esempio della visione medioevale del mondo; intendo perciò provare l'arretratezza di Lutero con le sue esternazioni, e ricordare brevemente solo che, anche dietro l'aspra lotta di Lutero e di Erasmo circa il libero arbitrio, si nascondeva il conflitto delle opinioni sul peccato originale, anzi si annunciava già il futuro conflitto tra fede e ragione, tra ortodossia e razionalismo.

[p.11]

Lingue volgari – Della più cattiva o più precaria coscienza con cui, dalla Riforma in poi, si perseguitarono le espressioni più o meno timide di razionalismo, testimonia un'ulteriore circostanza, cioè il fatto che si voleva opporsi alla democratizzazione, o popolarizzazione, della miscredenza contrastando le opere del libero pensiero scritte nelle rispettive lingue nazionali. In proposito, una comparazione col mondo antico non è di grande aiuto, dato che presso Greci e Romani si scriveva soltanto nelle rispettive lingue comuni (la vasta diffusione del greco presso gli autori romani ha infatti tutt'altro carattere dall'egemonia del latino durante il Medioevo), ma non v'erano dogmi da salvaguardare, e d'altronde la conoscenza della letteratura era limitata ad un ristretto superiore ceto sociale. Nel Medioevo, per contro, nella più stretta connessione con la preponderanza della Chiesa e della teologia, il latino fu la lingua esclusiva del sapere, così come lo era del culto (la predicazione non era parte del culto, per cui non va considerata un'eccezione); preti e sapienti erano (ancora per **Eckhart**, o pel suo traduttore tedesco) parole omonime; tutte le controversie, comprese quelle sul rapporto tra fede e ragione, si facevano in latino, lingua della teologia. Per la precisione, la teologia fu per molti secoli non solo la "scienza" dominante, ma il sapere unico ed esclusivo; e il latino, in pratica, era visto come il linguaggio di Dio e dei preti.

Nel linguaggio comune, Dio arrivava al popolo soltanto nella predica e nella confessione; ma anche in questi due momenti, l'impenetrabilità del concetto veniva sempre ribadita da incomprensibili frasi latine. L'abisso tra i parroci istruiti e i laici analfabeti sembrava incolmabile. Talché da parte dei potenti ecclesiastici e temporali, qualora si occupassero di problemi di pura ragione, si poteva ben chiudere un occhio, se un precoce razionalista – o un ancor più pericoloso nominalista – proponeva per i preti, o nella lingua dei preti, certe tesi che potessero portare logicamente (anche la logica era parte delle occulte scienze latine) ad un dubbio sulle verità teologiche.

[p.12] Tant'è vero che, sotto varie forme, si difendeva già la dottrina della doppia verità: la verità della teologia e la verità della ragione. Intorno all'epoca della Riforma, però, gli intellettuali – compresi i non teologi – si stavano abituando a scrivere le loro opere nelle lingue nazionali, nei linguaggi fino allora vilipesi come "volgari". Dapprincipio avvenne in Italia, poi in Francia, Inghilterra e Germania. Sarebbe meritevole d'una specifica inda-

Notoriamente **Lelio Socino**, fondatore col nipote Fausto delle'eresia sociniana, staccandosi dalla Chiesa ortodossa si spine molto più avanti di tutti i riformatori; ma l'indignazione per la dottrina del peccato originale aveva influenzato assai fortemente il suo percorso logico, scaturito sicuramente dal Rinascimento italiano scettico e anticlericale, anzi interamente anticristiano nella sostanza.

gine riportare alla luce i motivi psicologici di quella innovazione, per individuare le interazioni tra Rinascimento erudito umanistico da un lato, e Riforma dall'altro. In ogni caso, gli scritti riformistici erano tanto più pericolosi, quanto più generalmente si rivolgevano al popolo nella lingua del popolo. Anzi, l'influsso sovversivo dell'uso delle lingue volgari fu ancora più forte di quanto potessero immaginare i contemporanei di quel movimento.

[p.12]

Crescita del libero pensiero – La concezione filosofica – totalmente organica alla teologia – dominante nel Medioevo era stata l'idealistico realismo verbale: si credeva difatti nelle parole latine come nelle divinità stesse. Dopo le stagioni della filosofia greca, il nominalismo medioevale fu il primo tentativo di esprimere una non credenza in quelle parole e, insieme, una visione materialistica del mondo, ancorché estremamente nebulosa; ma poiché ciò era possibile solo con le parole stesse della lingua latina, le arditezze nominalistiche non uscirono fuori dai ristretti ambienti intellettuali. Di conseguenza, il buon senso dei nominalisti non poté diventare mai libero, mai vivo del tutto, essendo appunto ingabbiato nelle pastoie d'una lingua morta, proprio come una persona – pur avendo le sue gambe sane – non può allungare il passo se la moda, poniamo, lo costringe a camminare sui trampoli, o a servirsi di stampelle. Ma quando i problemi scolastici del Medioevo vennero discussi nelle lingue correnti, dopo che i *termini technici* della teologia e della filosofia erano stati trasposti nelle parole della madrelingua, ecco che i concetti perdettero lentamente la loro inaccessibilità; osservati da vicino e attentamente dai dotti, nonché dai più perspicaci tra il popolo, saggiati spesso senza pregiudizi nel loro significato, avvenne che non soltanto molti concetti scolastici, ma anche interi problemi di tipo scolastico – passati ora al vaglio del buon senso comune della madrelingua – non potessero sopravvivere, dissolvendosi nel nulla.

[p.13] Toccherà solo alla filosofia moderna (da Hume e Kant) rimettere in discussione i profondi ed eterni problemi della Scolastica (purtroppo aggiungendone degli altri) all'interno d'una critica della ragione, o d'una gnoseologia, non teologica. Nel Seicento, e fino al Settecento inoltrato, la tanto celebrata ragione del razionalismo non era stata questa ragione critica, ma appunto questo cosiddetto "buon senso comune", che era ben felice di essersi divincolato da catene e lacci della Scolastica latina, ma che intanto si arrendeva docilmente ai miraggi e alle simulazioni del linguaggio comune. Osservo che **Hume e Kant** non erano più dei razionalisti, certo, ma che la Weltanschauung razionalistica e (in stretto rapporto) quella meccanicistica non poté esser superata del tutto in modo critico, prima che una critica del linguaggio abbattesse la nuova laica superstizione nel buon senso comune, ovvero la fede che il mondo sia intelligibile per la ragione, ossia la fede nella comprensibilità e nella concettualità del mondo. Anche questa critica linguistica, infatti, per tacere di più antichi precursori, era stata avviata già nel XVIII secolo dal limpido Locke e dall'oscuro Hamann.

Opinione pubblica – Per tutti questi motivi, dall'inizio del Cinquecento, erano cambiati in modo sostanziale i rapporti tra i liberi pensatori (per compendiare in una generica denominazione disparati gruppi di pensatori solitari, di eretici, di riformatori, di deisti e atei) da un lato, e i loro persecutori ecclesiastici e temporali dall'altro. Ormai la Riforma aveva trasformato in eretici molti milioni di persone che, diversamente, sarebbero rimasti niente più che modesti dubitatori, facendone dei deisti e degli atei; la mancanza di fede era aumentata in modo estensivo e intensivo. La Chiesa, che nel Medioevo e fino alla pace di Westfalia (1648) aveva bruciato centinaia di migliaia di eretici e streghe, non avrebbe certamente esitato a bruciare anche i molti milioni di protestanti e gli innumerevoli liberi pensatori; e fece sì che i tentativi non mancassero. Per questo suo disegno, però, gli Stati temporali negarono il loro appoggio, senza il quale la Chiesa era impotente, sia perché i governanti non intendevano affatto spopolare le loro terre, sia perché quegli stessi uomini politici non avevano più fede, avvertendo perciò sensibilmente, nelle loro persecuzioni, il peso della cattiva coscienza.

In più, grazie agli scritti ereticali e poi illuministici apparsi nelle rispettive madrelingue, si andava formando un potere spirituale fino allora sconosciuto: la pubblica opinione. Già verso la fine del Cinquecento, questa opinione collettiva si riconobbe nel seguente principio: a cagione d'una fede falsa, in conseguenza d'un errore, nessuna persona doveva esser arsa o messa al bando. Seppur lentamente, andarono quindi scemando uccisioni di eretici e guerre di religione. Fu fatta un'unica eccezione, sia da parte dell'opinione pubblica sia dal potere politico. L'errore dell'ateismo continuò ad esser considerato come un delitto. Chiunque negasse l'esistenza di Dio veniva emarginato anche dall'opinione pubblica; Vanini arse sul rogo ancora nel 1619.

[p.14]

"Ateismo" – E sia questo, dunque, il momento in cui – sulla mutazione semantica del concetto di ateismo – mi conviene sintetizzare quanto in tale riguardo ho dovuto disseminare qua e là nella mia ricerca. E' bene far chiarezza, una volta per tutte, anche su questa metamorfosi; anche le contumelie hanno i loro destini. Preferisco anzi inserire qui questa riflessione sulla parola – oltre ad un'osservazione linguistica (magari anche due) – perché non mi piace il costume degli scrittori di cose scientifiche, che impone di premettere una spiegazione del concetto principale, quasi una definizione, al principio della ricerca; nella fattispecie, la situazione psichica che fa penetrare a fondo nel concetto viene a configurarsi solo a poco a poco nel corso della rappresentazione storica.

Le mie osservazioni filologiche vogliono soltanto richiamare l'attenzione sul fatto che – dato il nostro senso della lingua – i termini ateo e ateismo sono rimasti indiscutibilmente dei forestierismi, senza diventare – a causa del loro spaventoso contenuto – dei prestiti linguistici, e quindi non hanno subìto alcun rilevante mutamento semantico, come invece è toccato a parole ugualmente dotte del linguaggio comune. La lingua corrente non possiede queste parole; un contadino della Selva Nera, che avesse magari letto ogni sorta di libri proibiti e acchiappato così la parola, diceva "Atheist" (bisillabo). Là dove per la parola greca subentrava un calco lessicale più o meno ingegnoso, questo doveva prima

esser accettato nel linguaggio comune, per poter vivere una mutazione nel significato. L'antico "Abgötter**"** (idolatri) è ormai scomparso completamente. Neanche la circonlocuzione "Gottesleugner" (negatore di dio, mentre la pedantesca forma "Gottleugner", raccomandata da **Campe**, non ha preso piede) appartiene concretamente al linguaggio corrente. Vi appartiene invece l'aggettivo "gottlos" (senzadio) che in realtà – oltre al suo significato letterale – ne ha assunto uno più affabile e quasi scherzoso (ad esempio un "gottloser Streich", un tiro birbone, che può connotare un'innocua, ragazzesca bravata). Tuttavia, come molti composti col prefisso privativo un- (ove non siano stati formati ad hoc, ma appartengano al patrimonio della lingua), hanno partecipato come mere negazioni al mutamento del sostantivo o dell'aggettivo che negano (*Unbildung, unsittlich*/ignoranza, immorale), così – osservando attentamente anche il concetto "ateismo"- è possibile documentare una segreta, eppur fortissima mutazione semantica a seconda dei cambiamenti intervenuti nella rappresentazione di Dio. Mi preme qui mostrare chiaramente questo processo, dopo averlo sfiorato diverse volte, durante la transizione nella nuova epoca delle persecuzioni. Naturalmente, solo in una panoramica, quasi schematica rassegna.

[p.15]

Il mondo antico conosceva certamente gli Dèi, nonché il più generale concetto di Dio, ma non ebbe nozione alcuna di chiese cristiane, di teologie, di dogmi; una qualche partecipazione al culto divino della propria città o della propria regione era peraltro ovvio per il cittadino che tenesse alla propria rispettabilità. Ai momenti della nascita, del matrimonio e della morte erano legati, come da noi, usanze e riti religiosi; non esisteva però, un insipido catechismo sulla natura e sulle proprietà del Dio, e tantomeno si pensava di inculcare nei bambini qualcosa del genere. La cerimonia religiosa era parte integrante del costume popolare, quale una delle sue componenti. Chiunque, con le sue azioni od omissioni, (quindi anche con le sue tesi) contravvenisse a quel costume, passava facilmente per una persona immorale, esponendosi pertanto alla disistima e finanche a qualche persecuzione. Tuttavia, se non degenerava troppo nella sua condotta di vita, se si adattava all'uso religioso, nulla impediva che esprimesse indisturbato opinioni che – direttamente o indirettamente – negassero l'esistenza del Dio.

A Roma, molto di più che in Grecia, specie in età imperiale, erano numerosi gli uomini (e infine tutta la buona società) che, senza divinità, vivevano comunque in pace con la religione ufficiale. Il Dio coincideva a tal punto con la sua immagine, la religione s'identificava talmente col culto esterno, che gli Ebrei, e successivamente anche i Cristiani – vale a dire quelli che si riconoscevano in un unico Dio invisibile – erano considerati senz'altro atei. Allorché gli Ebrei, dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme, non possedettero più né tempio né luogo sacrificale, sembrò al mondo antico che fossero completamente senzadio; dipende da quell'avvenimento, forse, il fatto che i giudei cristiani costituirono una particolare comunità religiosa, eppure per lungo tempo essi non ebbero un'immagine del loro dio. Quando il Cristianesimo si fece di nuovo pagano, la sua liturgia assunse aspetti e forme che ai Romani sarebbero riuscite più comprensibili. Per il

mondo antico, nella sua interezza, è giusto dire che era già "ateo" chiunque negasse il politeismo; a maggior ragione, dunque, il cristiano che si rifiutava di sacrificare cospargendo qualche granello d'incenso. Tutto ciò, comunque, lo sappiamo a sufficienza dall'introduzione di quest'opera (si veda il primo volume).

Eretici – Con la parola Medioevo si comincia a contare dal momento in cui la fede cattolica ha vinto, divenendo tradizione generalizzata del popolo; e il rapporto tra religione e costume si era trasformato solo in quanto la fede era divenuta – in una certa misura – idea e dimensione superiore, compenetrando tutte le ideologie e facendo così del costume una componente della fede. E siccome questa fede, con l'andar del tempo, aveva generato nella teologia una rigida "scienza", nel catechismo una legge, e nella Chiesa una potenza, ogni persona che avesse negato anche una sola parola di questa costruzione cattolica sarebbe stata – per forza di legge – un delinquente criminale. Di conseguenza, perdurando questo catechismo nei suoi inflessibili termini, essendo la teologia l'unico sapere, essendo il potere della Chiesa romana più duro dello stesso potere degli imperatori romani, allora un vero e proprio negatore di Dio – o uno che solamente dubitasse della sua esistenza – non sarebbe potuto uscire allo scoperto per molti secoli. A meno che non fosse un imperatore (**Federico II**) che, nella lotta politica contro il papa romano, non si fosse lasciato andare ad una tale ribellione allo spirito del tempo! A partire, appunto, da quel XIII secolo prende le mosse – in cerchie largamente pervase di princìpi ereticali – l'insurrezione contro la mondanizzazione della Chiesa cattolica e contro la falsificazione dei vangeli. E si osservi per inciso: fino a tutto il XII secolo perdura il fosco e infernale Medioevo della storiografia liberaleggiante, e solo da allora inizia quel Medioevo creativo, così compatto e sicuro di sé, a cui molti di noi guardano ancora con invidioso affetto.

[p.16] Ebbene, a me sembra assai rilevante – in ordine alla storia della parola – il fatto che per gli eretici, fino al declinare del Medioevo, l'accusa di ateismo non era usuale né generalizzata. In quei tempi imbevuti di fede, era talmente inimmaginabile che una persona cristiana (uomo e cristiano divennero quasi sinonimi, soprattutto nella lingua italiana) potesse negare l'esistenza del Dio cristiano, che l'espressione negativa "ateo" veniva impiegata assai di rado; si usava perlopiù nel discorso storico, per designare gli atei precristiani. Si impose invece un'espressione positiva: gli eretici, non riconoscendosi nelle tesi del catechismo, erano adoratori dell'antico avversario di Dio, ossia servitori del Diavolo. Erano quindi credenti nell'Antidio, e come tali "anticristo" (che era una negazione assai diversa). Ai pii uomini di chiesa pareva del tutto impensabile – o almeno era da loro raffigurato come tale – che una persona pensante potesse non credere a tutto quanto stava scritto nel catechismo.

Errore non punibile – Se nell'antichità gli atei avevano negato solamente una tradizione vaga e imprecisata, se nel Medioevo gli eretici (o servitori del diavolo) negavano un dogma ben determinato, formulato in dure parole, ora, dopo la vittoria della Riforma, si diede per la prima volta l'occasione teologica e la possibilità politica di esercitare la critica alla natura e alle proprietà divine, e di procedere in essa fino alla negazione del concetto

di Dio, pervenendo intanto alla negazione d'un Dio personale. Vedremo presto come, dall'esegesi biblica del protestantesimo, si sviluppasse quasi logicamente il deismo, che in prima battuta venne abbinato sistematicamente con l'insulto di ateismo. E preludio alla grande battaglia degli intellettuali fu il quesito: può o non può un ateo essere una persona costumata, normale, cioè un uomo morale? In questo contesto si ravviserà chiaramente il significato della domanda.

Abbiamo visto che gli avversari della fede nel diavolo, oltre che altri libri pensatori, osarono già per tempo asserire il principio: l'errore, o un giudizio erroneo, non è iniquo e non sarebbe punibile. Con ciò si abbandonava già la piattaforma ideologica del Medioevo che, nel suo intimo, era altresì la posizione del realismo verbale; fintantoché la rigida parola del dogma, e la fede nella parola divina, decideva sulla salvezza o la dannazione d'una persona, fino allora l'imperfetta guida della Chiesa o dello Stato non poteva far nulla di meglio se non trattare l'errante come un malfattore. Ora, invece, quando l'erronea opinione d'una persona non aveva più niente a che vedere con la sua responsabilità davanti alla legge, ora che l'errore non era più immorale, ora che l'ateo poteva essere un buon cittadino, ecco che la fede non si poneva più al di sopra della moralità, e così si ritornava alla concezione immanentistica dell'antichità, che subordinava la fede all'etica.

[p.17] Sennonché l'elaborazione mentale della teologia medievale era stata così potente, che questo ritorno alla candida concezione dell'antichità non fu poi un mero regresso, ma portò ad una più alta conquista. Nell'antichità, come nel Medioevo, non v'era stata – in linea di massima – una vera contraddizione tra religione e tradizione popolare, salvo che nell'antichità predominavano la terra o il costume tradizionale, nel Medioevo invece il cielo o la fede. All'inizio dell'età moderna si spalanca la contraddizione tra fede e morale, tra dottrina e vita, tra parola e azione, o comunque si voglia diversamente chiamare tale contrapposizione.

Mediante il Rinascimento in Italia, mediante la Riforma nel resto dell'Europa, si sperimentava – primi fra tutti i prìncipi e i governanti – che con la critica della fede, o della parola, si potevano pure concludere affari politici. Grazie al successo della Riforma, si imparava che la liberazione dalle catene borghesi e spirituali della Chiesa era una questione di potere. No, Lutero non era difatti finito sul rogo: questo "negativo" evento segnò il principio di un'èra nuova. Per il proprio interesse, prìncipi e statisti si "convertivano" all'eresia, e monarchi cattolici stringevano alleanze con i reprobi. Di certo era considerato ancora molto sconveniente non aver alcuna religione, tuttavia persecuzione e punizioni di eretici, di scettici, di deisti e atei divennero in misura crescente (ove si prescinda dalla Spagna e da qualche possedimento dinastico degli Asburgo) atti peculiari della ragion di Stato, fatti di opportunismo politico, anzi, più spesso, semplici manifestazioni di ipocrisia. Per questo motivo ho potuto parlare di cattiva coscienza dei potenti contro i liberi pensatori. Di solito, specie nei primi tempi, i liberi pensatori furono assertori decisi e impegnati, sui quali incombeva il martirio; ma quand'anche fossero, soprattutto in tempi successivi, scrittori scanzonati e frivoli, ebbene, questo carattere frivolo riguardava più la forma dei loro scritti (magari il trastullarsi con l'erotismo lungamente bandito e represso) che non

propriamente il loro atteggiamento sulla miscredenza; intimamente frivoli, per contro, erano quei potenti che personalmente avevano dismesso la fede eppure, a dispetto di ciò, continuavano a perseguitare i liberi pensatori.

[p.18]

Reazioni diverse – Ho già accennato che in Italia, dove e poiché la Chiesa romana veniva osservata da presso, l'allontanamento dalla fede cominciò a diffondersi nei ceti elevati già prima della Riforma, sotto forma di "anticristianesimo", non già come riforma; un essere anticristiano sfacciato e provocante tra i più alti prìncipi ecclesiastici, avveduto e durevole in parecchi uomini di Stato, tra i quali basterebbe ricordare **Machiavelli.** In Francia, dove l'ago della bilancia oscillò a lungo, ma dove alla fin fine il cattolicesimo rimase religione di Stato, le cose andarono suppergiù come in Italia, con la differenza che corte e governo si professavano saltuariamente per il libero pensiero, e anche larghi strati della borghesia abbandonavano la fede, fino a quando – con la grande Rivoluzione – l'affrancamento dalla religione divenne legge, per capovolgersi tosto nell'estrema intolleranza contro la Chiesa. In Germania, l'agitazione fu più profonda, l'evoluzione più costante; con assai minor ipocrisia, prìncipi e governanti – ma anche filosofi – ritennero di poter restar fedeli al Protestantesimo in quanto Cristianesimo migliorato (o più puro), pur essendo insofferenti di altre confessioni e cercando di unificarsi in comunità e associazioni; il che si protrasse fino a **Federico il Grande** – discepolo dell'anticristianesimo francese – che fu il primo esempio di principe politico che si evolveva personalmente dal deismo della giovinezza all'ateismo dei suoi ultimi anni, e che nondimeno – quale uomo di governo – insegnò e praticò assoluta tolleranza verso credenti e non credenti.

In Inghilterra, la spudorata astuzia d'un autocrate aveva introdotto la Riforma a causa dei suoi personali interessi; poi, quando le rivoluzioni ebbero spezzato il potere dei sovrani, l'oligarchia dominante restò fedele al sistema dell'ipocrita astuzia, utilizzando il fideismo anglicano del popolo allo scopo di sfruttare politicamente, o piuttosto materialmente, i diversamente credenti. Certo, dall'Inghilterra aveva preso le mosse il cammino vittorioso del pensiero libero e tollerante; nondimeno, se già nei piccoli fiancheggiatori di esso aveva pesato l'odio per il cattolicesimo, è pur vero che la Chiesa di Stato inglese è rimasta fino ai nostri giorni sostanzialmente intollerante, al punto che il paese dei pensatori più spregiudicati e più liberi divenne il paese dove la pubblica moralità richiese generalmente atteggiamenti molto simili all'ipocrisia fideista.

[p.19]

Protestantesimo – Presso tutti questi popoli acculturati dell'Occidente, l'abisso scavatosi tra la vecchia fede e la nuova morale venne colmato – ufficialmente o per legittimazione statuale – con il ponte provvisorio dell'ipocrisia. Conviene però rilevare che, nei paesi protestanti, questa ipocrisia era più acuta che in quelli cattolici, che la piena libertà da ogni costrizione di fede – ivi compresa la tolleranza verso l'ateismo – per la prima ed unica volta proveniva da un paese cattolico, dalla Francia, e che non fu veramente il razionalismo, quanto piuttosto lo scetticismo e l'indifferentismo a porre fine alle persecu-

zioni religiose. E' noto che le moderne forme di scetticismo vennero irradiate con la massima efficacia scaturendo dalla Francia: lo scetticismo più sano e più eccelso grazie al laico **Montaigne**, quello logico ad opera del filosofo **Cartesio**, quello religioso col critico **Bayle**. L'indifferentismo era soltanto uno scetticismo pratico; e che proprio questo indifferentismo – in apparenza così innocuo e imbelle – minasse nel modo più insidioso i fondamenti della fede religiosa, lo riconobbe espressamente, ancora in pieno secolo XIX, **Gregorio XVI**, predecessore di Pio IX, condannando l'indifferentismo quale elemento vettore della libertà di coscienza.

Con questa constatazione vorrei oppormi di nuovo alla falsificazione storica secondo la quale sarebbe merito della Riforma aver portato la libertà di coscienza all'Occidente. E' pur vero che il razionalismo, e con esso la cosiddetta religione razionale, acquistò una certa libertà di movimento dapprima su terreno protestante; però la guadagnò solo lottando aspramente contro i piccoli "papi" protestanti. Vero è che il protestantesimo non si spinse a così terrificanti bagni di sangue, quali il cattolicesimo aveva realizzato nelle stragi degli Albigesi, nei roghi dell'Inquisizione, nella guerra contro i Paesi Bassi (dove un giorno, il 16 febbraio 1568, tre milioni di persone, cioè tutti gli uomini le donne e i bambini, furono condannati a morte per ragioni di principio), durante la notte di San Bartolomeo... tutto per la maggior gloria di Dio; però la relativa mitezza, o il minor numero di vittime, il protestantesimo lo deve solamente alla nuova temperie dell'epoca, non già alla dottrina dei capi spirituali. Lo deve altresì al suo minor potere nei confronti del potere statale, il che aveva a sua volta ragioni più storiche che ecclesiastiche.

Non solo. Come il protestantesimo aveva mutuato i suoi dogmi dalla vecchia Chiesa cattolica, rinunziando solo alle recenti aggiunte, così derivò da essa il fondamento e i motivi delle persecuzioni. Non lo si ammetteva, è vero, però si faceva tesoro dell'esperienza che le persecuzioni nei primi tre secoli avevano forse temprato il coraggio cristiano nella fede, ma che sicuramente in tempi successivi – a partire da Costantino – assai diffuse eresie erano state annientate grazie alle persecuzioni, che la lotta per l'esistenza tra le sette cristiane, o anche solo tra le giurisdizioni dei vescovi, aveva infuriato con più successo che tra animali feroci (la similitudine è del IV secolo), fino, appunto, alla completa estirpazione. Di nuovo non si voleva ammettere che l'avidità di denaro o brame territoriali, che nell'Inquisizione avevano pur avuto un peso crescente, incideva anche nelle conversioni attive e passive di prìncipi protestanti. Si ammetteva invece – anzi vi ci si appellava con orgoglio – il fatto che non già i Vangeli, ma di certo il Vecchio Testamento e il santo Agostino avevano predicato la cruenta repressione dei diversamente credenti.

[p.20]

La sete di sangue della legislazione mosaica si ritorse anzi, più tardi, contro gli Ebrei stessi, allorquando persino il matrimonio d'un ebreo con una cristiana venne punito con la morte, per non parlare delle innumerevoli cacce antisemite; eppure, l'appellarsi

all'anacronistico Nuovo Testamento era – almeno nella prassi – più una peculiarità del protestantesimo inglese e ancora, tutt'al più, di alcuni fanatici protestanti in Germania. Tanto più era generalmente lecito farsi forti dell'intolleranza di sant' **Agostino**, fattasi sempre più dura con gli anni, il quale da giovane aveva condotto una vita così dissoluta e in vecchiaia, con le sue teorie sulla perdizione dei non battezzati, sull'inferno e sulla predestinazione, forgiò per se medesimo e per i suoi successori le armi più affilate dell'intolleranza. Era stato Agostino a conferire per primo il senso d'una brutale costrizione ad uno dei pochi motti propagandistici del vangelo (*compelle intrare*, Luca 14, 23) – che al tempo degli apostoli poteva avere solo un significato persuasivo, facendo intendere ad ogni fedele essere un delitto contro Dio la semplice sopportazione del miscredente. Dopo l'abrogazione dell'editto di Nantes, solo **Bayle** avrebbe osato (oltretutto in forma anonima) di opporsi con un esplicito trattato a codesta interpretazione agostiniana.

Religione emarginata dalla politica – Finalmente, quando l'Illuminismo non fu più reversibile, il protestantesimo commise l'errore – ancor più del cattolicesimo – di dichiarare in blocco persone immorali e viziose i predicatori della tolleranza. E poiché l'età moderna non era più orientata religiosamente, ma – nell'accezione più vasta – politicamente, appunto per questo agl'immorali liberi pensatori si mosse l'ulteriore accusa di aver preparato, col loro epicureismo, le grandi rivoluzioni d'Inghilterra e di Francia. Ebbene, sul contrasto tra liberi pensatori e ortodossi nel valutare le due rivoluzioni del 1689 e del 1789 non voglio spendere altre parole: i rispettivi popoli le chiamano difatti "gloriose" e "grandi". E nemmeno mi dilungo sul fatto che, prima delle due rivoluzioni, sfrenatezza e dissolutezza imperversarono soprattutto nelle corti, con Carlo II, col reggente e con Luigi XV; solo l'ignoranza o la menzogna può trascurare che – tra le file dei liberi pensatori – v'erano sovente i più austeri caratteri d'ogni generazione.

[p.21] Generalizzare, nello scrivere la storia, è certamente sempre sbagliato. Così i due scrittori precursori della grande Rivoluzione francese furono su posizioni antitetiche, spesso nemici l'uno dell'altro. **Voltaire**, che con maggior diritto si può accusare di molte umane debolezze, era però un integro carattere nella lotta contro la Chiesa e contro qualsiasi intolleranza; **Rousseau**, pur professando una morale non cristiana e tuttavia quasi ascetica, poteva esser utilizzato a sostegno d'una certa intolleranza, e fu realmente corresponsabile delle intolleranti atrocità della Rivoluzione. Mi proverò a dimostrare come, sotto il progresso concettuale del deismo, venne a cessare l'orientamento religioso e cristiano dello Stato, come l'orientamento politico si fece per contro sempre più forte, e quindi come lo Stato – mentre la religione scendeva al rango di altre istituzioni e di altre armi – diventò ateista, almeno nell'aspetto negativo. Ed è superfluo avvertire che, in determinate occasioni, tornarono a manifestarsi correnti religiose, ora in maniera emotiva, ora in forma ipocrita.

Neppure è necessario ricordare che un tale orientamento politico non era estraneo, già nel Medioevo, alle forti personalità politiche. Anzi, nell'antichità (anche presso gli ebrei), la religione stessa era in ultima analisi nazionale, e di conseguenza politica. Anche per

questo nell'antichità (e presso gli Ebrei) si rilevano solo scarse tracce della gigantesca lotta condotta per l'egemonia nello Stato – durante il Medioevo – tra statisti politici e laici da un lato, e prìncipi altrettanto politici e religiosi dall'altro. Nei paesi protestanti, la vittoria della Riforma fu determinante per il potere temporale; ma anche nei paesi cattolici fu infranto il potere meramente teologico della Chiesa. Per oltre un secolo, vi furono ancora guerre di religione; nondimeno, sarebbero bastate le coalizioni tra potenze cattoliche e protestanti a dimostrare che quelle guerre vennero condotte per fini schiettamente politici. Il fondatore del giansenismo, il quale respingeva come peccaminose le alleanze coi protestanti, era un'eccezione, essendo un fanatico religioso solo in quanto riformatore, mentre i papi erano ancora fanatici soltanto per la loro influenza politica.

Armi religiose – Gli esempi per l'utilizzo politico di armi religiose si potrebbero moltiplicare. Accennerò soltanto a **Filippo II** di Spagna, che nella storia "leggendaria" sopravvive come cattolicissimo paladino dell'Inquisizione. Nondimeno, come lo stesso anticristiano imperatore Federico II – nel XIII secolo – aveva usato l'ancor giovane Inquisizione contro gli avversari politici, così anche il re cattolico prendeva a pretesto l'istituzione ecclesiale ogniqualvolta, sotto la facciata del diritto, voleva annientare persone o costituzioni provinciali. Quasi buffo è, a tal proposito, un aspetto dell'avventurosa lotta che il re condusse contro il suo deposto ministro **Antonio Perez**, suo rivale per ottenere le grazie della principessa Eboli. Quando Perez, che sotto tortura aveva già confessato la tresca, riuscì a riparare in Aragona, mettendosi colà sotto l'egida delle libertà regionali ancora vigenti, il re si servì della sua personale contesa per sottomettere completamente la provincia per mezzo dell'Inquisizione. Il massimo funzionario della provincia, titolare della carica di *Justicia mayor* , venne decapitato per aver disubbidito all'Inquisizione. Sennonché, al cospetto di quel tribunale religioso, a Perez non vennero addebitati i suoi delitti erotici o politici, ma soprattutto questa sua opinione: "Se Iddio padre avesse osato dirmi ciò che il re ha detto, gli avrei staccato il naso coi denti." E tale esecrazione non fu condannata come lesa maestà, e nemmeno come sacrilegio, ma come eresia di antropomorfisti e di valdesi. Certo, il sorriso suscitato da questo episodio non può non spegnersi sulle labbra, non appena si ricordi che questo re spagnolo faceva offrire al popolo i roghi degli eretici – per lui stesso nient'altro che strumento temporale della sua politica – non diversamente che come svago religioso. Corrida umana con tanto di incenso!

[p.22] Perfino a Roma l'Inquisizione era assai meno micidiale, forse perché la popolazione era più bonaria; ma anche qui, in mano ai papi, essa era lo strumento politico di ricatti e di coartazioni. C'è da stupirsene? Uno strumento politico, per il papato, era da sempre la ragione medesima della sua esistenza: l'autorità della Chiesa. Veramente teocratica, la Chiesa cattolica lo fu soltanto nel primo Medioevo, e anche allora unicamente sotto la guida di papi convinti nella fede. Nella lotta coi tempi nuovi, i papi – e con loro le classi clericali – diventarono via via monarchici, o democratici, o anche "romanisti", a seconda delle circostanze. L'unità e l'intransigenza della Chiesa cattolica vennero sempre riconfermate come principio fondamentale, ma nella realtà la diplomazia negoziava in diverse

maniere coi rispettivi governi. I papi si adattarono in Inghilterra al potere del Parlamento protestante, in Francia alle peculiarità nazionali della Chiesa gallicana; e quanto più la classe media cresceva in benessere e in cultura liberandosi dal dogma, quanto più i governi dovevano tener conto di essa, tanto più la Chiesa cercava di entrare nelle sue grazie. Quando il "Terzo stato" sembrò aver perduto completamente la fede, la Chiesa si accostò – con politica lungimiranza – al Quarto Stato. Ancora ai nostri giorni non sono cessati questi altalenanti tentativi di combinare democratiche propensioni per il popolo col dispotismo teocratico.

Censura – Come le guerre di religione e le innumerevoli uccisioni legali dell'Inquisizione divennero – dapprima lentamente e poi sempre più rapidamente – strumenti della politica interna e internazionale (a tal punto che i governanti alla fine si fecero scrupolo di sconcertare il popolo con la profanazione d'un così "sacro" strumento), ebbene, nello stesso modo andò all'incirca con la più blanda forma inquisitoria, cioè con la censura. Anche la rabbia contro gli scritti, anziché contro gli scrittori, fu inizialmente un'arma difensiva della Chiesa; la censura politica venne di conseguenza.

[p.23] Non fu la stessa evoluzione osservata durante l'età imperiale romana; ma l'esito di essa fu pressappoco il medesimo. Quanto più inconfutato era stato il potere dei *Principes*, tanto più ipocritamente vennero riciclate le vecchie leggi ostili agli spregiatori della religione per la persecuzione politica degli avversari politici del governo; sicché anche l'ufficio censorio (in origine un'autorità per la conservazione della fede e della morale, non ancora distinta dalla fede) si secolarizzò, politicizzandosi e finendo per servire alla repressione dei partiti avversari. Mille anni dopo – con durezza di gran lunga maggiore, anzi con assoluta brutalità – l'Impero chiesastico esercitò la censura contro tutti gli scritti che, in qualche modo, parevano ribellarsi alla nuova Roma. Anche dopo il declino dei roghi per eretici e streghe, venne ancora sacrificato sul fuoco il libero pensatore **Vanini**, e ancora si intimidì con minacce di tortura e con censura il libero ricercatore **Galileo**. I papi, anche quando amavano atteggiarsi a democratici, avevano imparato – dalla vittoria della Riforma – quanto pericolosi potessero diventare semplici libelli, specialmente quelli scritti nella lingua popolare, grazie alla nuova invenzione della stampa. Si poteva ben considerare la Riforma come un trionfo dell'opuscolo sulla censura.

In fondo, c'era un abisso tra gli obbiettivi dello Stato e quelli della Chiesa, o almeno avrebbe dovuto esserci. Ad uno Stato sincero, nulla poteva esser più indifferente del dogma in cui si riconoscevano i cittadini o i sudditi; ad una Chiesa sincera, avrebbe dovuto esser auspicabile solo un decremento del potere dei prìncipi, e un incremento della libertà del popolo. Il cattivo Stato e la cattiva Chiesa, per contro, si davano la mano nel segno dell'affinità dei loro capi: tutt'e due le parti cercavano di conservare integra la propria autorità: quell'autorità che per la Chiesa cattolica era il dogma, per lo Stato non era che una comodità. Da parte dei riformatori, era il vero peccato nei confronti dello Spirito santo il fatto che essi – una volta abbattuta la dottrina autoritaria della Chiesa – rivendicarono per sé la prassi autoritaria dello Stato.

2. SCOPERTA DELLA NATURA

Se vogliamo renderci conto della distanza che intercorre tra gli scopritori delle leggi naturali e i buoni talenti (per me straordinari) che non si erano ancora liberati del tutto dalla teologia cristiana e da altre demonologie del Medioevo, la cosa migliore che si può fare è considerare – prima di Copernico e di Bruno – le figure di esploratori della natura ai quali non mancò l'ardimento, e che tuttavia non divennero dei liberatori, né per sé né per l'umanità, perché fece loro difetto il pacato coraggio della critica. Io scelgo le figure di Paracelso e di Cardano. Certo, anche Bruno ricadde qualche volta nella superstizione medioevale; ma ciò accadeva sempre nonostante la sua migliore convinzione dell'onnipotenza delle leggi di natura. Nel paragone con Bruno, Paracelso e Cardano risultano essere entrambi migliori osservatori della natura, sebbene il concetto di legge naturale non gli fosse ancora ben chiaro e distinto, per cui la superstizione fu ancora parte dell'essenza del loro pensiero.

Paracelso – All'appassionato terapeuta Paracelso (1493-1541) non è possibile accostarsi e tentare di rinchiuderlo in una sola definizione[2].

Durante la sua vita, colleghi in medicina invidiosi e umiliati lo incolparono di ateismo e di magia, ma da quell'accusa lo assolsero già buoni cristiani come Gottfried **Arnold** e il vecchio **Brucker**, i quali hanno preferito annoverarlo tra i mistici o gli "entusiasti"; e tra costoro, oppure fra i teosofi, lo collocano ancor oggi gli storici tedeschi della filosofia, quali **Überweg-Heinze** e **Windelband**. Nel che si trascura facilmente che egli aveva dedicata la sua vita all'arte medica, e solo marginalmente alla chimica, per quanto questa poteva servire alla medicina, e che solamente la consapevolezza della propria superiorità spirituale, solo il suo esuberante sentimento di forza lo indussero ad esprimere il suo pensiero anche su Dio e mondo, su religione e Riforma.

[p.25] Non è sempre riposante, ma alla fine è sempre un piacere immergersi nella lettura

[2] Il nome ha causato molti mal di testa agli ricercatori/ ricercatori. "Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus de Hohenheim": a tanta apparente ampollosità su suole premettere anche un "Philippus". Ancora Jakob Grimm pose nel suo Dizionario la domanda: Da dove, e con quale senso, Paracelsus aveva preso il nomignolo di Bombastus?" La questione aveva da tempo trovato una risposta. Il supposto cognome , che sicuramente nulla aveva a che fare con uno stile bombastisch, era il suo vero nome di famiglia. I Bombasti erano un casato svevo, la cui sede Stamm- era il borgo di Hohenheim presso Stoccarda. Il padre di Paracelo sembra essere stato un figlio illegittimo, ma si chiamò tuttavia, quando si stabilì in Svizzera, Wilhelm Bombast von Hohenheim; e fece battezzare suo figlio col nome di Teofrasto in omaggio all'eccellente alunno di Aristotele distintosi nella botanica e nella chimica; non è chiato, tuttavia, se l'altro nome di battesimo di Aureolo si basi su un equivoco o se ha un nesso del tutto sconosciuto; in una fonte antica, che Wilhelm Bombast potrebbe aver conosciuto, davanti al nome di Teofrasto si leggeva l'enigmatico aggettivo *aureolus*. Il nome di Paracelo, che è rimasto, se l'è imposto il figlio stesso , ma sicuramente non nel significato: egli si poneva al di sopra del celebre medico Celso, ed è, secondo il costume del tempo, un tentativo di tradurre in latino il nome Hohenheim ; Paracelo non era una grande latinista e aveva una speciale inclinazione ad applicare il prefisso *para*. Nella latinizzazione di nomi tedeschi sono accaduti errori Verstosse ben peggiori. Assai falsa è la congettura che il padre si fosse chiamato realmente "Hoehener" oppure "Hochener", e che paracelsus fosse un comparatvo o superlativo di "hoch"; in primo luogo il greco para GRECO non genera alcuna comparazione (come per esempio il latino "per"), e in secondo luogo **Albrecht von Haller** si è sbagliato mettendo in circolazione la leggenda del nome Hohener.

della vasta produzione di questo poliedrico scrittore; oltre ai numerosi grandi o piccoli libri sulla medicina interna, ai trattati di chirurgia e di medicina, Paracelso scrisse più di 200 opuscoli su questioni contemporanee che, fino ai nostri giorni, non sono ancora stampati tutti, quantunque vi fossero in ogni epoca non pochi "paracelsisti". Era dunque un grande letterato, un vero maestro del linguaggio; non è lecito dimenticare che, per tutto l'arco della sua vita, fu un girovago senzapatria, sradicato, disponendo solo di rado d'un posto di lavoro stabile e d'una biblioteca, logorandosi da mane a sera al servizio dei suoi malati, e che egli, quasi sempre e a tarda notte – ora facendo la fame, ora tornando da festose gozzoviglie – si riduceva a fare ciò a cui non poteva rinunziare: buttar giù, in fretta e furia, i suoi pensieri, o dettarli ad uno dei suoi discepoli. Di qui la trascuratezza, stavo per dire quasi la sporcizia di molti suoi sfoghi; ma là dove il suo cuore prende il sopravvento – sia nei libelli medici sia teologici – il suo stile si libra talora ad una barbara bellezza che non è inferiore a quella peculiare di Lutero.

Allora è il suo dèmone che parla. Non sarebbe quindi molto giusto voler inserire Paracelso – con un altro luogo comune – tra i migliori spiriti della Rinascenza tedesca; è vero che a Basilea fu in rapporti d'amicizia con alcuni umanisti, ma egli si opponeva aspramente ai loro ideali. Fu difatti la sua peculiare conquista, nella medicina, il fatto che i famosi medici dell'antichità non rappresentassero per lui delle autorità, che dichiarasse di non poter imparare nulla dalle scritture antiche. Nondimeno, se si prescinde dalla dipendenza con cui gli uomini del Rinascimento guardavano a Greci e Romani, i loro fini supremi erano anche quelli di Paracelso: la spregiudicata scoperta d'un mondo nuovo, di un uomo nuovo. Dagli umanisti del Rinascimento classico lo separava la sua indole non letteraria; ai ricercatori dell'alto Rinascimento, però, si sentiva intimamente congeniale. Con occhio disincantato scrutava il corpo umano, sano e malato, come Machiavelli sezionava il sano e malato organismo statale, con la differenza che lui non era un artista come Machiavelli; era informale, per me anche spaccone e millantatore, un po'come Cardano, essendo del pari una personalità forte e libera. Del resto, non occorre per questo costruire un'antitesi tra gli uomini del primo Rinascimento, che al posto dell'autorità della teologia cattolica ponevano l'autorità dei poeti e filosofi pagani, e i ricercatori dell'alto Rinascimento, i quali ritennero di fondare in piena libertà la scienza dell'uomo e della natura. Anche il primo passo – quello di passare da un'autorità divina alle autorità umane – era stato un passo verso la libertà.

[p.26]

Paracelsismo – Su ciò che Paracelso ha prodotto per la liberazione dello spirito nei campi della medicina e della chimica, non mi azzardo ad esprimere un mio parere; debbo accontentarmi di citare l'esito delle ricerche di **August Hirsch**, secondo cui il paracelsismo è stato solo un episodio nella storia della medicina. Quel vivace ingegno, che col suo sistema aveva abbandonato il terreno scientifico, non poteva diventare un messia della nuova arte medica; ma certo, con la sua critica verso la medicina dominante, con l'introduzione di nuovi farmaci, semplificando le ricette e migliorando l'arsenale farmaceutico, Paracelso aveva scosso l'intera categoria e preparato una futura riforma. Ciò che io posso aggiunge-

re a questo cautissimo elogio, riguarda una circostanza che lo specialista di storiografia medica non poteva afferrare. August Hirsch parla il linguaggio di fine Ottocento, quando afferma che Paracelso aveva abbandonato il terreno scientifico della medicina; no, non c'era nulla da abbandonare, giacché la sedicente produzione del Medioevo era ugualmente scolastica in tutte le quattro facoltà, fondandosi essenzialmente sulla rielaborazione logica delle autorità; tutto quanto stava scritto, doveva esser determinante per la terapia come per le questioni giuridiche o per la salvezza delle anime. Neppure il disprezzo per l'anatomia, espresso così spesso da Paracelso, gli può esser addebitato con equità, poiché anche quanto nel suo tempo si spacciava per anatomia era, per l'appunto, nient'altro che cicaleccio non verificato, fatto di ripetizioni, insomma di cose superate; l'opera di **Vesalio**, che riformava l'anatomia tradizionale dalle fondamenta, apparirà solo dopo la morte di Paracelso.

Magari fra cent'anni ci renderemo conto chiaramente di ciò che la mia critica del linguaggio mi fa riconoscere già adesso, ossia che ogni epoca ritiene il proprio linguaggio come espressione della verità, e che quindi – alla fine dell'Ottocento – si credeva di nuovo erroneamente di porsi sul terreno scientifico grazie all'esattezza nelle scienze naturali. Allo stesso modo Paracelso, nei primi decenni del Cinquecento, credeva erroneamente che il suo linguaggio fosse espressione della verità, e che nella coeva filosofia neoplatonica della natura fossero nascosti gli arcani dello spirito e del corpo umano. Ed è giusto: Paracelso doveva necessariamente sbagliare quando credeva di comprendere la propria scienza della natura, il suo stesso libro "*Opus Paragranum*", per quanto significa capire; tuttavia, esattamente nella stessa maniera sbagliamo noi oggi, quando crediamo di capire i concetti e le chiare definizioni della nostra scienza esatta, dell'odierna scienza naturale. Oggigiorno, maestri e discepoli credono di sapere ciò che intendono per materia, moto, peso atomico, eccetera; nello stesso identico modo credettero – Paracelso e i suoi allievi – di immaginarsi qualcosa coi termini di macrocosmo e microcosmo, con astro, archeo, flegma, quintessenza, con mondo visibile, iliastro, sidereo, divino.

[p.27] Ma le cose non vanno diversamente neppure con le particelle elementari, che si chiamano tuttora elementi; gli odierni precursori sono fieri del loro superiore sapere, cioè che i nostri ben noti elementi non sono che provvisorie ipotesi, che nuove scoperte possono mutarne senza fine il numero, che la speranza scientifica nella scoperta o nel calcolo d'un elemento primo permane; con altrettali accenti Paracelso parlava delle tre materie (sale, zolfo e mercurio), pur rendendosi conto di usare questi nomi solo simbolicamente o figurativamente. Come già gli antichi Greci, del resto, pensavano metaforicamente i loro quattro elementi, con annessi e connessi. Ogni epoca ha la buona coscienza di trovare intelligibile il proprio linguaggio scientifico; né gli scolastici, né gli odierni "esatti", erano o sono consapevoli di essere superstiziosi "verbali"; quanto a Paracelso, va aggiunto solo che egli – come ogni ribelle della scienza – per i nuovi presagi plasmò un nuovo linguaggio, ragion per cui incorre nel sospetto che non abbia capito se stesso più facilmente di altri, i quali s'appagano invece del linguaggio ereditato.

Paracelso e il sapere – Ecco, una volta ancora, un ribelle grande nella negazione del

vecchio, ma piccolo nella proposta di nuove leggi. Come medico, Paracelso fu un benefattore dell'umanità grazie alla sua critica della dominante, innaturale "farmacia", per aver voluto inserire nella professione medica l'esperienza e l'esame della natura ("I malati devono essere i libri del medico"), per aver dato alle fiamme le opere canoniche della Scuola, al pari di Lutero con la bolla di scomunica del papa. Con un istinto medico sconcertante, egli avanza certe istanze che fanno pensare all'odierna asepsi, al trattamento suggestivo dei dolori isterici, alla dipendenza della chirurgia dalla diagnosi; e ciò che argomenta sulle pratiche affaristiche tra medici e farmacisti, potrebbe sembrare scritto e stampato "in quest'anno". Malgrado tutto ciò, anche Paracelso non ha fatto che scacciare il diavolo con Belzebù, la vecchia superstizione con una nuova. In realtà, egli crede nel suo personale sistema lessicale. Ride delle insipide fiabe dell'astrologia, ma crede fermamente in altri influssi siderali; brucia i libri di **Galeno** e degli arabi, ma è persuaso che il buon Dio abbia creato uno specifico rimedio ad ogni malattia, e che voglia indicare, con la forma esterna del cristallo o della pianta, mediante l'analogia con l'organo ammalato, la corrispettiva forza risanatrice.

[p.28] Vede per primo che il corpo umano è un laboratorio chimico, in cui si svolge il metabolismo, ma è lontano dal dubitare di ogni assurdità dell'alchimia; con la sua dottrina "spagirica"[3] introduce probabilmente buoni rimedi minerali nelle putride farmacie del suo tempo, eppure crede ciecamente nella virtù curativa dei metalli, infusa da Dio. Eppoi tende anche all'iperbole: "Benedetto sia l'arcano insito nel veleno".

Paracelso e Goethe – Per la verità, a noi interessa solamente l'atteggiamento di Paracelso di fronte alla religione. E qui bisogna dire, una buona volta, che non meritò l'accusa di ateismo, che fu sì un non cristiano, eppur tuttavia devoto alla sua maniera, di testa propria. Come Erasmo, fu un indifferentista di fronte alle polemiche del suo tempo, mai però uomo disposto alla satira; più che altro un cercatore di Dio, vale a dire uno che non trova in nessuna confessione l'essere più eccelso che corrispondesse alla sua personale idea del divino. Nel suo "*Opus paragranum*" ci si fa incontro un Faust, non uno scettico, ma piuttosto un misticheggiante solitario. Tant'è vero che – all'immagine del Faust goethiano – Paracelso ha prestato più d'un tratto caratteristico; sappiamo da "Poesia e verità", con la precisione con cui ci possiamo affidare alla memoria di Goethe, come il non ancora ventenne poeta, tornato ammalato da Lipsia, sotto l'influenza della pietista **Klettenberg** si desse con fanciullesco entusiasmo a studi alchimistici, sprofondandosi con zelo negli scritti di Paracelso, pur amando leggere anche i suoi predecessori ed epigoni; la portentosa guarigione, grazie ad un sale misterioso, contribuì a fargli prendere sul serio magia e

[3] La parola "spagirica" sembra essere stata coniata da Paracelo stesso (?), un'orrenda fusione di due parole greche che potrebbero significare all'incirca separare e unificare; una definizione nominale, quindi, della scienza, allora nascente, della chinica dei metalli. Il termine combinato artificiosamente non ha avuto tanta fortuna quanto la parola "gas", che nella chimica introdurrà più tardi il suo scolaro **van Helmont**; eppure la medicina Heilkunde spagirica , durata quasi 100 anni, indicò suppergiù il principio basilare dei medici chimici in antitesi al principio di quelli medievali (arabici-galeni); la parola, ai nostri giorni, si ritrova appena nei libri antichi.

cabbala. Era tanto infervorato nella faccenda che, con la signorina von Klettenberg, gareggiava nel fare esperimenti di alchimia, al punto da diventare – da ragazzino – un piccolo assistente di laboratorio, sperando di rinvenire, se non la pietra filosofale o l'elisir di lunga vita, almeno la dispersa filosofia naturale dei paracelsisti. Allora, in effetti, Goethe s'immedesimò compiutamente nello spirito e nel linguaggio di questi stregoni operanti nella cucina delle streghe.

[p.29]

Ricordando un libro teosofico di **Welling**, che per la prima volta gli aveva fatto conoscere il nome di Paracelso, Goethe esce fuori – nell'ottavo libro di "Poesia e verità" – in un'osservazione di straordinaria saggezza: "Ma anche così quel libro rimase sufficientemente oscuro ed incomprensibile; con l'unico vantaggio che alla fine si acquistava pratica in una certa terminologia e adoprandola a piacimento, si credeva, se non di capire, perlomeno di esprimere qualcosa." Ebbene, nell'idea che così possiamo farci delle arti magiche del giovane Goethe, mancherebbe una graziosa circostanza se non apprendessimo che anche sua madre partecipava agli esperimenti. Certo, per la moglie del consigliere von Goethe dev'essere stato assai più difficile che per il figlio abituarsi all'arruffata terminologia di Paracelso.

Religione di Paracelso – Non dovremmo lasciarci sedurre dal linguaggio cristianeggiante di Paracelso (che poi era quello del suo tempo) a ritenerlo un buon cristiano; e ancor meno dal fatto che morì pure nel grembo della Chiesa cattolica, che mai aveva abbandonato esplicitamente. Egli indossava, infatti, i paramenti della sua epoca con una certa alterigia, ogniqualvolta sentiva di rappresentare la dignità del suo ufficio; per il resto, come dottore ambulante, piuttosto sciattamente. Che delle molte straordinarie guarigioni che gli riuscivano desse il merito soltanto a Dio, era in fondo poco più che una modo di dire. Dal vero medico, egli pretende in ogni occasione non lo spirito religioso, bensì arte, sapere e amore per i poveri infermi; la coscienziosità, nella professione medica, è più importante che "ascoltar messa"; la sua sensibilità sociale – che appare del resto estremamente moderna – lui la deduce in pari misura dall'amore cristiano e dall'amore pagano. In un diverso contesto, ci sarebbe molto da dire su come Paracelso – al tempo della guerra dei contadini – disapprovasse la trasmissione ereditaria dei beni agli oziosi vagabondi, aspirando inoltre ad avvicinare tra loro ricchi e poveri, solidali in una infrangibile catena; e ancor più vi sarebbe da dire sulla bontà, mai vista prima di allora, da lui praticata nei riguardi dei malati di mente.

Orbene, c'era da attendersi che l'uomo che si faceva carico di lottare contro la Facoltà di medicina e disdegnava i cerimoniali della Chiesa romana, dovesse anche diventare un seguace di Lutero, da lottatore appunto avverso alla Facoltà di teologia. E tanto più ce lo si doveva aspettare, in quanto era una cerchia di protestanti, o di riformati, quella che impose la sua chiamata all'Università di Basilea. Sennonché a Basilea Paracelso si curò poco dei calvinisti, non diede alcuna importanza alle prediche di Zwingli a Zurigo,

parlando di Lutero con grande distacco e sufficienza. I suoi nemici lo chiamavano il Lutero dei medici; ma Paracelso (nel *Paragranum*) rispondeva: "Io mi chiamo Teofrasto, e sono di più di quelli ai quali mi paragonate!". E in un'altra occasione (nell'abbozzo d'una prolusione, che poi farà stampare diversamente) disse: "Io sarei soltanto Lutero? Ve ne darò, a voi e a lui, del filo da torcere! Lui, a me, non può slacciare una fibbia dei miei stivali". E in modo **a**ncor più rude e consapevole dice di stupirsi che gli scritti di Lutero e di Zwingli siano accolti con tanto plauso, essendo codeste "vanagloriose opere da baccanti". Quando avesse cominciato a scriverne, avrebbe dato una lezione a loro e al papa.

[p.30] Quest'ultima battuta, tramandataci dal suo sleale discepolo **Oporino,** peraltro eccellente stampatore, ci dà forse un suggerimento su come Paracelso – nonostante il suo dispregio per tutte le contese religiose – magari per un breve periodo si decise a lasciarsene coinvolgere, tanto che "cominciò a scriverne".

Non fu scarsa la sua ambizione, né la consapevolezza della propria superiorità intellettuale. Quando infatti, scacciato dal suo posto da medici e da giuristi ed espulso da Basilea, riprese la nomade vita dell'ambulante, vivendo nel cantone di Appenzell da dottore della povera gente e conoscendo colà, oltre alle sofferenze fisiche, anche i dolori morali dei suoi pazienti, quando apprese quali angosce in vista della "salvezza delle anime" le astruserie dei cosiddetti riformatori causavano di fatto negli umili devoti, fu allora che lo prese la voglia di mettercisi in mezzo con una scopa di ferro, gettando in faccia ai teologi tutto il pensiero d'un uomo libero[4].

[p.31]

Nella Svizzera, con la disfatta dei seguaci di Zwingli, i fedeli di Roma avevano ripreso il sopravvento (1531); e Paracelso vedeva già lontano, nell'avvenire, che il potere del papa sarebbe stato estirpato, ma che anche per gli estirpatori c'era la fine. "Il passato non è stato

[4] Nei titoli di questi libelli religiosi, egli si nomina ora professore, ora dottore della sacra Scrittura. E' difficile supporre, anzi è addirittura inverosimile, che fosse stato laureato dottore da una Facoltà di teologia. Si conferì pertanto il titolo da sé, senza legittimazione, oppure se lo lasciò appioppare. Una brutta mancanza di gusto, secondo il giudizio del nostro tempo, ma che agli occhi dello spregiudicato uomo rinascimentale non appariva così rilevante. Rilevo questa piccolezza soltanto perché potrebbe comunque fornire un indizio per rispondere ad un'altra diatriba: se Paracelso non fosse, in fin dei conti, nemmeno un *Dr.med*., cioè addottorato in medicina. Non ho bisogno di assicurare che in questa faccenda non l'affronto da fariseo; anche **Ippocrate** non aveva il titolo di *Dr.med*., e nemmeno si dichirava per tale, come Paracelso usava fare in lettere, dediche e prolusioni. Al sospetto che non si sapesse dove era diventato dottore , mi sembra che risponda evasivamente, confessando una volta addirittura di non provenire dalle scuole alte dei suoi avversari. Il supposto dottore di teologia parla a suo sfavore. Per converso, è del tutto priva di fondamento l'altro sospetto dei suoi colleghi di Basilea, che cioè egli tenesse le sue conferenze in lingua tedesca, perché non sapeva il latino. Una menzogna bella e buona. Paracelso non fu certo un maestro dello stile latino, però parlava e scriveva la lingua dei dotti né meglio né peggio della maggioranza dei maestri. Si rendeva ben conto di scrivere ed insegnare in tedesco perché le cose nuove che doveva comunicare non erano esprimibili altrettanto bene nelle antiche parole della lingua morta. Pose inoltre tutto il suo orgoglio nel fatto di chiamarsi il grande medico tedesco , come **Avicenna** era considerato il grande medico arabico. Con giustificata autoconsapevolezza si vanta che i suoi nemici lo disprezzano per questo: "che io sono solo, che sono nuovo, che sono tedesco". Spetta infatti a lui, e non a **Thomasius**, la gloria di aver introdotto la lingua tedesca nelle lezioni universitarie; senza tuttavia ignorare che prima in Italia, e poi in Francia, furono sempre i liberatori dello spirito quelli che manifestarono i loro pensieri nella lingua madre, nel linguaggio popolare, quantunque la loro adesione agli ideali rinascimentali li tenesse ancorati alla lingua di Cicerone .

nulla, il presente è ancor meno". Un'altra volta discorre in tono ancor più sprezzante sulle "sètte sotto il manto del vangelo": gli sembrano "quattro paia di pantaloni d'un solo panno" (da qui è possibile che **Swift** abbia mutuato, nella sua "Favola del barile" il paragone delle quattro confessioni col cambiamento delle mode); un'altra volta, i seguaci di quelle sètte gli sembrano "cani legati alle catene". Il nemico più pericoloso lo vede ora nel papa, ora in Lutero.

Il papato è e resta per lui opera del demonio, non apprezza minimamente le assemblee ecclesiali né gli ordini monastici, divoratori di elemosine, né le superstiziose cerimonie e i santi, né le funzioni religiose; e non meno aspramente si scaglia contro la teologia di Lutero. Per lui, la Bibbia è ancora parola di Dio, sì , ma per l'interpretazione di essa esige piena libertà di coscienza. Per circa tre anni pare che Paracelso – professore di medicina declassato a dottore ambulante – coltivasse il sogno, coi suoi amici e compagni del contado, di poter fondare una setta nuova, una sorta di lega dei libertari amici di Dio. Ciò che lo distrasse da quel sogno (verso il 1534), riportandolo alla sua professione di medico, non è dato riscontrare con certezza; forse l'uomo irrequieto, pur tra i suoi libelli teologici, aveva completato il suo capolavoro di medicina, la "*Große Wundarztney*" (Chirurgia Magna), o forse, dopo la morte del padre (1534), fu chiamato in Carinzia per proseguire l'attività paterna come chimico di miniera.

Fine di Paracelso – L'occupazione borghese non lo tenne legato a lungo. Con la primavera del 1538 egli riprese la sua nomade vita di medico, senza smettere di scrivere, quantunque gli fosse stata interdetta la licenza di stampare. Grazie alla "Grande Wundarztnei" la sua fama era stata consolidata, sicché riebbe buoni guadagni; non dovette più calpestare la natura – sua unica maestra – coi propri piedi, poté viaggiare ancora su un cavallo da sella, cingendo come prima la spada di cavaliere, nel cui fodero incavato portava le sue famigerate pillole di laudano. Venne chiamato di nuovo al capezzale di infermi eccellenti o facoltosi; lo incontriamo nelle capitali della Baviera e della corona austriaca. L'ultima volta a Salisburgo. Qui, dopo brevissima malattia, muore in una locanda, il 24 settembre 1541. Che morisse di morte violenta, sembra essere una delle molte leggende formatesi all'ombra dell'avventuroso personaggio.

[p.32]

Dal fatto che Paracelso fu sepolto in terra consacrata, la Chiesa cattolica ha voluto dedurre che fosse rientrato pentito nel suo seno; ma è tuttora debitrice d'una prova. Per questo problema, le parole introduttive delle sue ultime volontà sono ininfluenti, in quanto sono rituali, e oltretutto né evangeliche né cattoliche. Certo è soltanto che non uscì dalla Chiesa; le cose dell'oltremondo erano troppo indifferenti per lui; stava ben saldo coi piedi su questa terra: "Ciascuno apra bene gli occhi affinché diventi felice qui sulla terra, giacché quanto non s'intraprende qui, per sempre è perduto." La sua caparbia divisa, che soleva apporre – in latino o in tedesco – sopra o sotto i suoi ritratti, forse non è che l'espressione del suo temerario individualismo, ma può esser interpretata anche come ribellione a

qualsivoglia potenza ultraterrena: "*Alterius non sit, qui suus esse potest"*

"Servo di altri non sia mai

Chi può restar solo per sé stesso."

Per la verità, Paracelso non perde niente del nostro amore proprio perché, con questo suo orgoglio, aveva dato un calcio alla sua carriera, come si direbbe oggi. Lui, che aveva trascorso la sua giovinezza nella povertà e nella fame, crescendo in mezzo alle pigne d'abete, disdegnò per tutta la vita di sistemarsi presso un partito religioso o una consorteria scientifica per brama del vile denaro; nella natia Einsiedeln non era stato allevato con fichi e pane di frumento, ma con formaggio, latte e pane d'avena, e finché visse – sebbene avesse talora preso e speso a cuor leggero cospicue somme – riprese più volte il bastone da viandante e andò alla ventura, ogniqualvolta si voleva forzarlo a sottomettersi.

Ho già ricordato che egli doveva ai buoni uffici di umanisti e riformatori il posto di medico civico e di professore a Basilea; ma non per questo diceva ciò che faceva piacere a costoro. Non si conformò alla Facoltà di medicina di Basilea, e fece per giunta insorgere contro di sé i farmacisti, accusandoli "di esser segretamente in combutta con alcuni professori e medici". Il consiglio cittadino lo protesse, grazie anche alla sua fama crescente, finché gli furono ostili solo i medici vecchi. Ma quando lui, che aveva curato e anche aiutato sempre gratuitamente i malati indigenti, fu una volta depredato da un ricco canonico dell'onorario a lui riservato e si vide respinta la sua querela da magistrati malevoli, allora si difese con un volantino contro la violazione del diritto, intraprendendo la lotta per la giustizia – con selvaggio amor proprio – con tanta energia quanta avrebbe presto impiegato nella lotta per la verità evangelica. In fondo, a scacciarlo da Basilea erano stati i giuristi, i quali (così almeno sembra) l'avevano confinato su un isolotto del lago di Pilato, dove secondo la leggenda vagava la salma del deicida Ponzio Pilato.

[p.33]

Cardanus (o Cardano) – Un razionalista non meno asservito alle superstizioni è il più giovane indagatore dei segreti della natura, del quale segue ora il ritratto. In questo contesto, non si potrebbe ignorare Gerolamo Cardano, indipendentemente dal fatto che lo si voglia veder come il tipico rappresentante del Cinquecento italiano, o non piuttosto la personalità eccellente nel bene e nel male che, appunto, fu anche per i suoi contemporanei.

Quale esponente di questo tardo Rinascimento, lo si potrebbe chiamare – in contrasto col deismo inglese e francese – un ateo superstizioso. Il suo atteggiamento di fronte ai massimi problemi è più che incerto, essendo propriamente un brutto e indegno tentennamento tra le nuove idee (che si ritenevano idee platoniche) e l'antico metodo aristotelico. Non me lo si concederà facilmente, ma è certamente così: come se, oggi, un naturalista volesse dimostrare la visione del mondo panpsichista (per citare solo questa) mediante la logica

del materialismo appena superato. Nella prospettiva filosofica, oltreché morale, tutti questi forti spiriti, o magari artisti, del Cinquecento appaiono come ammalianti bambinoni, teste calde e irruenti d'una volubile generazione. Agrippa al pari di Telesio, Cellini come Cardano. Più o meno consciamente, costoro si aggregarono al movimento moderno per il loro tempo (si diceva platonico, in realtà era neoplatonico), non essendo però ancora in grado di scrollarsi di dosso la Scolastica degli aristotelici. Chi preferisce immaginarsi questa società in una caricatura satirica anziché in un'astratta sintesi storica, si legga la commedia di **Giordano Bruno** "Il Candelajo", pubblicata a Parigi pochi anni dopo la morte di Cardano.

[p.34]

Per dire il vero, Cardano fu privatamente un cristiano stravagante. La sua autobiografia, paragonata sovente con quella di Rousseau, non parve ai suoi robusti contemporanei così cinica come appare a noi; non credo che egli sia stato diverso, o addirittura peggiore, di come si descrive; il suo proprio ritratto soddisfa tutte le istanze della nostra epoca, morbosamente avida di curiosità. Stando al suo ritratto, Cardano (nato a Pavia nel 1501, morto a Roma nel 1576) fu in primo luogo medico; le guerre nel nord d'Italia, ma anche la sua indole radicale, gli impedirono una metodica attività presso una università italiana. Come medico generico avrebbe goduto buone entrate se non fosse stato un inguaribile giocatore, perdendo spesso al tavolo verde più del suo patrimonio. Assai disgraziate furono altresì le sue disavventure di famiglia; il figlio maggiore fu giustiziato quale assassino della propria moglie, il più giovane pare che fosse un briccone matricolato. Per tutta la vita, lo stesso Cardano ebbe a lottare con necessità finanziarie; non v'è dubbio che scrivesse parecchi dei suoi molti libri solo per trarne qualche guadagno; i più sono buttati giù alla meno peggio, altri nulla più che compilazioni.

Ciò nonostante, Cardano fu uno scrittore di classe; ciò che egli saputo comunicare – in questi scritti spesso improvvisati -, offre spesso i contributi più preziosi alla conoscenza dell'epoca, e nei suoi scritti migliori egli ha veramente qualche cosa da dirci. Anche a prescindere dal fatto che il suo nome sopravvive nella storia – la più severa di tutte le scienze – grazie alla "formula di Cardano", cioè la risoluzione delle equazioni cubiche, di cui egli trovò la dimostrazione autonomamente, sebbene la formula fosse stata trovata già prima da **Tartaglia**. Perfino nella storia della meccanica vive il nome di questo genio universale grazie al giunto cardanico, tuttora usato sulle navi.

Per quanto concerne il suo rapporto con la religione, non possiamo richiamarci né al fatto che egli morì dentro la Chiesa cattolica (addirittura con una pensione assegnatagli dal papa), né al fatto che tutti i successivi segugi scopritori di atei avrebbero fatto di lui un ateo. Conosciamo bene le due realtà: che, nel XVI secolo, solo un uomo deciso a morire da martire avrebbe potuto negare apertamente l'esistenza di Dio, e che l'accusa di ateismo finiva per colpire ogni persona pensante che in qualche punto derogasse dagli insegnamenti del catechismo. Dobbiamo dunque attenerci alle parole dell'uomo interpretate in modo corretto, o quantomeno imparziale.

[p.35]

L'ateismo di Cardano sarebbe praticamente dimostrato se davvero egli avesse negato l'immortalità dell'anima in una cerchia confidenziale (in contraddizione coi suoi ostensibili scritti); pare infatti che, per i suoi amici, avesse composto un libro sulla mortalità dell'anima. Vero è che il suo scritto sull'immortalità, destinato a farne bella mostra, contiene idee stranamente mistiche circa un'unica anima del mondo, che si comunica ad uomini e animali, di modo che si poteva supporre che Cardano non facesse sostanziale differenza tra l'anima della persona e quella dell'animale. Questa negazione dell'immortalità sarebbe molto più importante d'una occasionale locuzione nella sua autobiografia, secondo cui egli non era particolarmente devoto (*parum pius*); più importante dell'affermazione che aveva rifiutato un'assai prestigiosa e lusinghiera chiamata ad una cattedra in Danimarca (gliel'aveva procacciata il celebre medico e anatomista **Vesalio**, perseguitato naturalmente anche dall'Inquisizione) per la ragione, tra le altre, che non voleva abbandonare la Chiesa cattolica. Tra gli altri motivi c'erano il clima nordico e, sicuramente, anche la diffidenza dell'italiano circa un regolare pagamento del suo onorario. Il giocatore Cardano era avido e diffidente.

Oroscopo di Gesù Cristo – Da parte ecclesiastica non gli fu perdonato specialmente un fatto: di aver osato di trarre l'oroscopo astrologico per il Salvatore stesso. Su questo punto, il dotto **Naudeus** – che difese il Cardano contro il velenoso filologo **Giulio Cesare Scaligero** – dimostrò già nel Seicento che Cardano non era stato affatto il primo ad applicare le presunte leggi dell'astrologia alla vita di Gesù. Ancora sotto Leone X la natività di Cristo era stata oggetto di nuovi calcoli, a Bologna, nonostante lo scandalo suscitato nei monaci. Un astrologo della Calabria aveva proposto, tra altre inquietanti tesi, anche la seguente: non era così disdicevole immaginarsi Cristo, in base all'elementare composizione del suo corpo, come sottoposto agli astri, e di annunciare proveniente dagli astri la sua origine, il suo destino (per quanto riguardava il corpo), e in particolare il modo violento della sua morte.

Vorrei osservare, in proposito, che una tale applicazione dell'astrologia all'uomo dio – qualora l'influsso delle costellazioni venga considerato un scienza – non dev'esser nemmeno un'eresia, ma che da essa non può a maggior ragione esser dedotta alcuna prova di ateismo. Se Dio aveva permesso che il suo unigenito figlio avesse sete e che morisse della ignominiosa morte d'uno schiavo, allora poteva anche permettere che le sorti di questo figlio – come quelle di re e di papi – soggiacessero alle leggi degli astri. La teologia si è acconciata a ben altre fantasie da quelle rappresentate dall'astrologia!

[p.36]

Gli oroscopi – Certo, Cardano deve aver avuto la consapevolezza che la formulazione d'un oroscopo, o della "natività" di Gesù Cristo, fosse in fondo contrastante con le idee della Chiesa; perché altrimenti, quando nel 1555 finì per pubblicarlo nel suo Commento a

Tolomeo (II, p.369), non avrebbe sentito il bisogno di assicurare che, da più di vent'anni, egli era in possesso di quel calcolo astrologico, e che solo per riguardo alla religione non aveva osato portarlo alla luce.

Voglio tentare di riferire qui i dieci articoli di quell'oroscopo in modo che siano comprensibili anche a quelli che mai si sono avventurati nell'astruso dominio dell'astrologia; vorrei solo premettere che Cardano dovette infliggere all'intero edificio di questa "scienza" una certa costrizione, al fine di adattare l'oroscopo all'esistenza e al carattere di Gesù Cristo. Il fondamento di ogni oroscopo, ossia le dodici "case" dell'eclittica, si riferivano difatti – come ancor oggi le oscure sentenze d'ogni chiaroveggenza – ai quotidiani desideri della gente comune: fortuna e ricchezza, vita e salute, amore e matrimonio. C'era quindi, già a priori, da usare una certa forzatura, volendo puntare l'oroscopo del Salvatore sui sentimenti di devozione, giustizia, fede, semplicità e misericordia. Un'altra violenza di natura astronomica era necessaria per affermare che una costellazione simile a quella osservata alla nascita di Gesù si sarebbe ripresentata solo dopo quaranta secoli; ad esser franchi, un periodo troppo ristretto per una personalità così eccezionale. Ma ecco i dieci punti dell'oroscopo di Cardano riguardante il Salvatore:

Una certa congiunzione di Bilancia e di Ariete (tralasciando particolari astrologici) fa sì che il Cristianesimo durerà esattamente 6030 anni dopo la creazione del mondo; è noto che la durata dell'èra cristiana è stata calcolata diversamente da diversi studiosi antichi e moderni ; stranamente, il padre della Chiesa **Lattanzio** (nella prima metà del terzo secolo) si accontentava di soli 500 anni.

La stella dei Magi era una cometa, apparsa al momento della nascita del messia.

Il pianeta Giove significa clemenza, eloquenza e saggezza; perciò il Salvatore cominciò a dodici anni di età i suoi colloqui religiosi coi rabbini.

La Spiga nel segno della Vergine indica conoscenza del futuro; e Gesù Cristo divenne infatti un profeta.

La costellazione insegna che Gesù venne alla luce un attimo prima della mezzanotte.

La posizione del tropico del Cancro alla nascita significa una forte disposizione a portare al mondo una nuova legge.

La stella di Ercole, simile al pianeta Marte, annuncia le lotte e le sofferenze dei màrtiri e dei testimoni, comprese le lotte degli ordini religiosi cavallereschi.

Una speciale congiunzione di Giove e Saturno nel segno del Cancro preconizza una morte pubblica e obbrobriosa.

Secondo la costellazione del Sole, a questa morte doveva seguire gloria immortale.

Il rapporto del pianeta Mercurio col Sole assicura arguzia e intelligenza. Concludendo:"Questi sono i segni straordinari e rari della natività, attraverso la cui quasi divina coincidenza venne preannunciato un quadro di opere meravigliose, plasmate dall'eterno ordinamento delle cose."

[p.37]

Per i miei lettori non ho bisogno di avvertire come tutti gli astrologi fossero o raggirati impostori, o, più semplicemente, dotti imbroglioni, e che – in questo caso particolare – mancava qualsiasi fondamento anche solo pseudoscientifico per un oroscopo, in quanto nessuna seria scienza storiografica era in grado di determinare neppure l'anno, per non dire il mese, il giorno e l'ora della nascita di Gesù. Ancor meno debbo far rilevare che l'oroscopo (come tutti i calcoli del genere) non si sarebbe adattato a Gesù Cristo meglio che a tutte le altre persone venute alla luce nel medesimo momento del salvatore. Ma forse non è superfluo rilevare che la derivazione delle qualità e delle sorti di Gesù dalle leggi dell'astrologia cozzava, certamente in crassa maniera, contro gli articoli di fede, che facevano derivare e accadere ogni cosa dall'eterno volere di Dio. In tutti i casi, come sempre per gli oroscopi che guardano all'indietro, occorreva un penoso acume per mettere fatti o opinioni della tradizione in sintonia con la pseudoscienza dell'astrologia.

Si rammenti, inoltre, che ancora **Vanini** – per certe arditezze e illusioni della filosofia naturale seguace del Cardano – si avvale dettagliatamente di codesto suo oroscopo su Gesù Cristo. Lo fa, in mezzo a tante altre cose, nel suo libro "*Amphitheatrum*", con simulata ortodossia e occulta malizia. Vanini sapeva perfettamente che la sola presentazione d'un tale oroscopo faceva del Redentore un uomo qualunque, un semplice prodotto del fato iscritto negli astri; per questo non fa mancare incalzanti parole di mal recitata indignazione contro il vergognoso Cardano (*inquinatissimum scriptorem*), dopo averlo bellamente trascritto con un sorriso di compiacimento. Si tenga presente che, in quel tempo, tutte le scemenze dell'astrologia erano smascherate e screditate – per gli spiriti illuminati – ormai da cent'anni, ma che seguitavano ancora a prosperare alle corti dei prìncipi e con personaggi assai influenti, che Vanini non era tra le teste più disincantate e più illuminate, e che la definitiva distruzione della chiaroveggenza astrologica – il definitivo divorzio della fantasticheria astrologica dalla scienza astronomica – verrà compiuto solo grazie allo spirito critico di Bayle.

[p.38]

Ateismo di Cardano – Vero è che Cardano non fu uno zelante difensore del cristianesimo, il che non sarebbe stato peraltro affar suo. Nel libro 11 del suo *De Subtilitate*, egli presenta uno dei numerosi dialoghi sulla religione – così popolari prima e dopo di allora – che dovevano aver costituito specialmente il contenuto del leggendario scritto "*De tribus Impostoribus*". Ebrei, cristiani e maomettani vi discutono sulle ragioni della loro fede, non così umanamente come nel "Nathan" lessinghiano, eppure con una notevole libertà; in Cardano, dopotutto, partecipano alla disputa anche dei pagani. Cardano lasciò insoluto (almeno nella prima edizione) il quesito su quale parte avesse riportato la vittoria; e bastò questa reticenza a procurargli l'accusa di esser stato un ateo[5].

[5] Il già menzionato **G.C.Scaligero** fu un nemico giurato di Cardano; non è lecito tuttavia trascurare il giudizio che lui, con precisa cognizione di causa, formulò nei suoi riguardi: che fu in molte cose superiore ad ogni umano sapere, in altre più irragionevole d'un bambino. Per Scaligero, Cardano rimase sempre un averroista, e pertanto un deista non cristiano.

"Riabilitazione" lessinghiana – Nell'analisi di questo dialogo religioso potrei cavarmela a buon mercato, dacché niente meno che **Lessing** (un Lessing giovane, per la verità) si sentì di scrivere una "riabilitazione " di Cardano. Resta però ancora qualche cosa da dirne. Il giovane Lessing assume subito una posizione di guardia, attestandosi sul saldo terreno della fede cristiana. Così, almeno, dovrebbe apparire. In realtà, la vera opinione di Lessing è sorprendentemente vicina a quella della religione naturale del suo "Nathan". Di fronte alla condanna ortodossa, che riconduce all'intolleranza cattolica, egli dimostra che Cardano difende il cristianesimo con tutte le buone ragioni, mentre ha difeso le altre religioni molto più blandamente. Ora, già con tutta la sua drammatica vivacità, Lessing fornisce una prova di come Cardano avrebbe potuto fare di meglio.

E' abbastanza strano che il futuro poeta del "Nathan" resti impassibile di fronte al paganesimo, facendo disputare soltanto ebrei, cristiani e maomettani. All'avvocato dell'ebraismo, ma specialmente a quello di Maometto, vengono messi in bocca stupende arringhe apologetiche. Quindi, a maggior ragione del Cardano, Lessing avrebbe potuto esser accusato di ostilità al cristianesimo, nonostante la sua edificante introduzione. Manifestamente, gli sta a cuore di dimostrare che Cardano ha professato la religione naturale (lo stesso Cardano parla soltanto di filosofia naturale); sicuramente, che il cristianesimo delle origini corrispondesse a questa religione naturale – ora, cioè intorno al 1750 – non c'era più bisogno di dirlo, nemmeno in Germania.

[p.39]

Ciò che la Chiesa aveva fatto, di quel primitivo cristianesimo, viene arditamente e acutamente criticato nel discorso del maomettano. La parola "fede" viene respinta con sconcertante, superiore distacco: "Questo (Dio e l'immortalità dell'anima) lo crediamo, o piuttosto, affinché non usi anch'io le vostre sconsacrate parole, di questo siamo convinti, e di nient'altro." Solo dopo questa dichiarazione libertaria Lessing prosegue nel suo intento, quello di "riabilitare" Cardano. Non si cura delle restanti accuse soffermandosi invece, con filologica erudizione, sul punto in cui Cardano conclude il dialogo religioso con la frase:" Vogliamo lasciare tutto ciò all'alea della vittoria e passare ad altre cose." (Precisamente: alla libera decisione della dea Vittoria, *arbitrio victoriae*). Lessing stabilisce qui due cose: che nella citazione si omette di solito un inciso, che "tutto ciò" non si riferisce alla religione, ma alla guerra fra turchi e popoli cristiani, eppoi, subito dopo, che in successive edizioni (comunque già in quella del 1560) Cardano ha espunto il passo pericoloso. I due argomenti di Lessing sembrano contraddirsi a vicenda, almeno a mio avviso.

Intanto, Lessing stesso deve ammettere che la formulazione delle successive edizioni ("tutti questi problemi religiosi riguardano poco i filosofi, per i quali scrivo questo libro") potesse suscitar ancor più scandalo di quella eliminata. Egli traduce invero filosofo con "naturalista", ritenendo con ciò di distogliere il sospetto che Cardano avesse definito la religione una materia che non riguarda per niente la filosofia. Io mi permetto di conside-

rare non corretta l'interpretazione – dichiarata possibile da Lessing – del passo riveduto. Il povero Cardano era uscito malconcio dalle accuse relative alla prima stesura. Ma io non posso procedere prima di aver discusso anche l'interpretazione lessinghiana di quella prima stesura.

Il mio latino è assai difettoso rispetto a quello del dotto Lessing. Ma siccome il latino dello stesso Cardano è pessimo (lo dice proprio Lessing), allora è determinante per il significato, forse meno la sintassi, dell'originale che la mancanza di pregiudizi da parte del lettore. Io oso qui dirmi più libero di Lessing da pregiudizi, dal momento che non intendo scrivere una riabilitazione del Cardano. Voglio dire soltanto che nel cattivo latino del Cardano questo "his" ("tutto ciò") si potrebbe riferire benissimo, eludendo le ultime righe, a tutto quanto precede. Inoltre, se la filologia di Lessing è nel giusto, io leggo il seguente ereticale ragionamento: "Nondimeno ora si combatte non più con argomenti, bensì con le armi, e i battaglioni più potenti hanno di regola la meglio sulle ragioni più forti. Voglio quindi lasciare tutto ciò, ovvero i problemi religiosi e politici, al caso fortuito della vittoria, eccetera". Proprio la modifica apportatavi mi rafforza di più in questa opinione. Se il Cardano avesse voluto rimettere all'alea della fortuna solo la vittoria in battaglia dei turchi, gli sarebbe bastato spiegare solo con una parola o con una sillaba il senso, in modo un po' più inequivocabile di quanto era nella prima edizione, e la povera anima avrebbe trovato la sua quiete.

[p.40]

Ma il furioso Cardano (e faccio ritorno alla mia osservazione) si era esasperato coi giudici dell'Inquisizione; e poiché lo si voleva costringere a ritrattare la frase, si arrese nella forma, per farla ancora più pesante nella sostanza. Aveva detto: "Affare della sorte, quale religione risulti esser la migliore." Adesso diceva (e penso in tal guisa le parole della virtuale traduzione di Lessing): "Ma come può mai riguardare il filosofo questa roba superstiziosa!"

Nelle prime parole del suo saggio, Lessing promette di rinunziare ad una rivalutazione dell'"intero" Cardano. Ma è proprio il Cardano nella sua interezza che può rendere più verosimile l'ostilità al cristianesimo del dialogo religioso. Per la verità, quest'uomo è al di fuori della Chiesa. Nega infatti non ciò che sta invero alla base della teologia teoretica, ma di ogni religione pratica, ovvero il punto di vista antropocentrico, e quindi l'opinione che il mondo sia creato e finalizzato a vantaggio dell'uomo; per esempio, che le forme degli animali siano plasmate non per gli animali, ma per servire all'uomo. La gobba del cammello si è formata per il cammello, e solo in seguito è stata adoperata dall'uomo per il proprio vantaggio.

Libero pensiero in Cardano – Quanto più esattamente le sorti di Gesù Cristo furono preconizzate dai profeti veterotestamentari, tanto più precisamente bisognerebbe supporre che le profezie furono scritte solo dopo il loro compimento. Ma non è soltanto in siffatti inizi d'una puerile critica biblica che si trovano forti motivazioni del successivo deismo. Ebbene, Cardano parla di Dio all'incirca come il panteista Bruno dell'incommensurabile

universo, della perfezione; ma confessa di non conoscere né l'essenza né il nome di questa potenza. E' sempre molto laconico, quando si sente in dovere di parlare di Dio.

Abbiamo già fatto menzione della sua singolare profezia secondo cui l'anno 1800 avrebbe portato al cristianesimo una grande rivoluzione.

Quanto all'immortalità dell'anima, Cardano si atteggia diversamente in diverse circostanze. Naturalmente, coi suoi contemporanei e predecessori, egli "distingue" tra forza vitale , o anima vegetativa (*anima),* e ragione, o anima pensante (*mens).* L'energia vitale perdura ancora qualche tempo dopo la morte, sul che egli racconta di inauditi eccessi: si sarebbero trovati dei ragazzi, imberbi al momento della morte, con lunghe barbe dopo molto tempo. Questa sopravvivenza della *anima,* però, durerebbe solo alcuni anni. L'immortalità spetterebbe solo alla *mens* che non invecchia mai e si perfeziona sempre; sennonché questa immortalità sembra a lui (come a Goethe 200 anni più tardi) piuttosto un anelito o un desiderio anziché una convinzione fondata su prove.

[p.41]

L'egoismo è dunque l'unico movente delle azioni umane. Ciò che le persone fanno, lo fanno per sé e non per altri, e non importa che appaiano buone o cattive.

Cardano professa un pessimismo quasi antico, non acristiano se vogliamo, ma sicuramente del tutto non chiesastico. La nostra vita è insidiata da tanti malanni, che il non esistere è preferibile all'esserci. "Se qualche dio, dopo la mia morte, mi desse la scelta di rientrare in un ventre materno e di far ritorno ancora una volta, nelle più fortunate circostanze, al mondo, in verità io ricuserei." Tra un uomo felice e un pazzo, che creda di esser felice, non c'è quasi differenza. (Per inciso, non posso lasciare inosservato che Cardano, da vecchio, si riconciliò con la vita, forse solo perché la sua terribile passionalità – fonte dei suoi peggiori dolori – si era stemperata, non perché si fosse sottomesso al luogo comune. Da quell'età provengono ottimistiche esternazioni, nonché quelle espressioni che fanno pensare molto alla rassegnazione dei deisti inglesi: tutto va per il meglio se si guarda all'universale, al tutto. Per questa massima Cardano viene assai elogiato da **Leibniz** nella sua Teodicea, al & 254, il quale devotamente aggiunge "Non è cosa da poco esser in pace con Dio e col mondo". Ma non è possibile aver letto molte cose di Cardano e non convenire che, nei suoi anni migliori, aveva insegnato inappagamento, misantropia, pessimismo). Il pensiero del suicidio gli era familiare; nella sua epoca e nel suo paese, riteneva utile il consiglio di rifiutare anche la migliore delle chiavi, qualora venisse offerta da uno sconosciuto. E una volta arriva a dire: "Fosse all'uomo concessa un'esistenza di 500 o 600 anni, tutti si ucciderebbero per la disperazione".

Altre espressioni fanno pensare solo indirettamente ad un'eretica irreligiosità. Così, ad esempio, quando nega (malgrado le sue inclinazioni alchimistiche) la mutazione d'un elemento in un altro. Questa negazione, infatti, contraddice non solo ad un dogma precipuo del cristianesimo, all'eucarestia, e alla maggior parte dei miracoli, ma, per l'esattezza, anche all'ipotesi che Dio abbia creato il mondo dal nulla, dato che l'eternità o l'immutabilità della materia è stata da sempre giudicata inconciliabile con il pensiero della

creazione.

[p.42]

Cardano e Faust – Con Cardano siamo totalmente immersi nella caotica fermentazione spirituale del Cinquecento. Il Rinascimento ha lasciato cadere la sua tensione, soprattutto ideale, per l'arte e la poesia greca, conservando e consolidando soltanto la repulsione per il cristianesimo; in più, il profano secolarismo, che già nel Trecento cominciava a succedere alla cristiana fuga dal mondo, è divenuta una concupiscenza mondana inauditamente esuberante e lasciva. I "moderni" dell'epoca volevano godere ben diversamente dai moderni di oggi, con tutt'altro senso di forza.

Il dominio della natura, per il quale ancora non era sufficiente la conoscenza di essa, era prospettato già come un programma. E poiché la fisica non fornisce ancora i mezzi per il dominio sulla natura, vi deve intanto supplire il Diavolo, per meglio dire: la metafisica sotterranea degli inferi. **Faust** fu un contemporaneo di **Agrippa**, e solo di poco più vecchio di Cardano. Costoro preferivano credere nel Demonio anziché nel Dio, attendendosi nuovi piaceri e generi voluttuari dall'astrologia, dalla magia, dalla stregoneria. Dove eccellenti spiriti come **Reuchlin** e Paracelso sprofondavano nella più sorda superstizione, là non può farci meraviglia un ateismo superstizioso come nelle pazze teste d'un Agrippa e d'un Cardano. Di questi due, però, Cardano è il più forte nella vita e nel pensiero. Nel bene e nel male.

Non credo di sbagliare affermando che ad un uomo come Cardano, al giorno d'oggi, la psichiatria concederebbe, in caso di emergenza, le attenuanti di perversità e *moral insanity*. Dalla sua autobiografia apprendiamo che fu dapprima impotente, poi sfrenato nei rapporti sessuali; il modo con cui cercò di vincere il dolore psichico con autoflagellazioni corporali, è decisamente morboso, e ricorda il masochismo; ciò che argomenta con serietà sulla facoltà dei medici di poter ammazzare impunemente, comprova un'inquietante deviazione della fantasia; per giunta, anche i suoi due figli mostrarono certe tare ereditarie. Eppoi, per quanto il gran cristiano Cardano ricordi al buon cittadino il peccatore Faust, non manca neppure la somiglianza col Faust libero pensatore. Il povero diavolo, che pubblica libro su libro per procurare il pane a moglie e figli, per far soldi necessari alla sua passione del gioco, nelle strettezze del momento getta nella massa, propria e altrui, ogni possibile ingrediente, avventatamente come il non meno pazzo **Cellini** nella fusione del suo Perseo; così può accadere che leggiamo intere pagine di Cardano scuotendo il capo, anzi controvoglia, per poi esserne d'improvviso coinvolti.

[p.43] Ecco affiorare qua e là, dalle squinternate pagine alchimistiche del tempo, i presentimenti d'una scienza nuova! E' un nuovo soggettivismo, quando Cardano insegna che la propria valutazione od opinione è la reggitrice delle cose umane. E' già critica del linguaggio, quando egli, con consapevole nominalismo, chiama la natura una sostanza dell'immaginazione, un vuoto suono verbale; ed è certo più che ingegnoso quando dice: "L'ignoranza ci fa vedere solo analogie, solo la scienza ci rivela le differenze." Anche il pensiero basilare di **Rousseau**, ossia che l'uomo diventa tanto peggiore quanto più è

progredito e illuminato, si trova già in Cardano.

Il vero scopritore dell'ineluttabile legge di natura non va però ricercato tra gli esploratori di misteri. Alla fisica della superstizione poteva porre fine soltanto quell'attività che noi definiamo oggi ricerca esatta.

Copernico – Fosse un puro caso che l'antica dottrina tolemaica della terra come centro immobile dell'universo venne abbandonata proprio nell'èra fermentante della Riforma, allora quel caso avrebbe davvero contribuito moltissimo alla liberazione spirituale dell'umanità. Però non fu un caso. La scoperta che la Terra si muove intorno al Sole, che la rotazione del sole intorno alla terra non è che un'illusione ottica, ebbene, questa conquista non avrebbe suscitato alcuna eccitazione religiosa, se fosse stata fatta nell'antichità o nel primo Medioevo. Spesse volte, in realtà, si era presagita o intuita la nuova verità. Oramai l'emozione c'era, e fu la causa a cui un uomo di genio dedicò tutte le sue energie.

Nicolò Copernico (1473-1543) compì l'impresa che, per le sue conseguenze, appare come un colossale lavoro specialistico, ma che testimonia forse di più la grandezza del carattere che la grandezza dello spirito del suo autore. Certo, in quanto prestazione "scientifica", l'opera di Newton supera di gran lunga quella di Copernico; eppure l'impresa della liberazione fu compiuta già da Copernico. Il cui libro "Sulle rivoluzioni delle orbite celesti" uscì, com'è noto, poco prima della sua morte; ma lo si può prendere alla lettera, Copernico, quando dice di aver lavorato quattro volte nove anni all'edificio della nuova teoria.

Copernico sapeva bene che avrebbe dovuto fare i conti con la sanguinaria Inquisizione. Perciò trattenne così a lungo il suo manoscritto, perciò tentò fino all'ultimo di premunirsi con la dedica al papa; per il resto, andò coraggiosamente avanti con la sua innovazione. La prefazione, che presenta i moti della terra come una mera ipotesi, non è di suo pugno. Sulle prime, l'opera passò indisturbata, quasi inosservata. Solo dopo il Concilio di Trento, la Controriforma trovò il coraggio di mettere all'indice il libro di Copernico, in occasione del processo intentato a Galilei. Per quasi 150 anni, il libro restò vietato a tutti i buoni cattolici.

[p.44]

Moti terrestri – Intanto, la pericolosità o eresia del sistema copernicano sembrò consistere unicamente nel fatto che era in netta contraddizione coi racconti della Bibbia e con le affermazioni della Chiesa. Nel Vecchio Testamento si leggeva esplicitamente che il sole ruotava di regola intorno alla terra e che solo eccezionalmente – ovvero per un prodigio divino – si fermava nella sua corsa; inoltre, la Chiesa affermava che non esistevano antipodi, incurante del fatto che i circumnavigatori del globo visitavano ormai quegli antipodi. Per la verità, ciò che del sistema copernicano suscitava scandalo nei retrivi contemporanei, era che la parola di Dio non collimasse affatto con gli insegnamenti della Chiesa. La prima condanna – quella del 1616 – non poggiava neppure su questa contraddizione; in realtà, non vennero condannate le teorie di Copernico per se stesse, ma, in sostanza, solo il

fatto che fossero già divenute di pubblico dominio (*jam divulgari*). La più grande rivoluzione delle menti che il libro "De *revolutionibus orbium coelestium*" doveva provocare, la scoperta della necessità della natura e delle leggi orbitali degli astri, la disfatta della fede nei prodigi in astronomia, tutto ciò non poteva affiorare con chiarezza alla coscienza dei contemporanei, dato che la conquista concettuale di Copernico era più che altro la prospettiva d'una nuova visione dei mondi, e non ancora – malgrado tutta quella sapienza – una costituzione delle leggi naturali che governano i moti della terra.

Ci sarebbero voluti ancora cent'anni prima che **Galileo,** con le sue leggi sui gravi, ponesse le basi d'una nuova fisica fondata su leggi matematiche, prima che **Keplero** calcolasse le orbite dei pianeti secondo leggi inattaccabili; e ci vollero altri cinquant'anni prima che **Newton** assegnasse a tutti i moti terrestri e celesti la legge universale e insopprimibile che provvisoriamente – e fino a pochi anni orsono senza discussione – egli definì della gravitazione. Solo con lui si era elaborata fino in fondo la concezione di Copernico; soltanto adesso, e da quando la teoria della gravitazione fa parte del presumibile sapere d'ogni scolaretto, il nuovo sistema cosmico di Copernico entrava nella convinzione dell'Occidente; solo ora ognuno che avesse frequentato una scuola poteva non solo ridere delle favole della creazione secondo la Bibbia, ma elevarsi anche alla moderna concezione per cui su tutta la natura – nella dimensione dell'infinito come del piccolissimo – dominano ferree leggi inviolabili. Se un Dio esiste, non può quindi essere al di sopra delle leggi naturali. Se il teismo deve sussistere, può farlo solamente come panteismo. In questo senso, il sistema copernicano divenne patrimonio collettivo solo nel XVIII secolo, dopo la sua rifinitura scientifica da parte di Newton, uomo peraltro religioso.

[p.45]

G.B.Bruno – Sennonché, subito dopo la comparsa del "De Revolutionibus", visse in Europa un uomo che, con la fantasia d'un poeta, di propria forza e con temerario ardimento trasse immediatamente tutte le conseguenze che – grazie al titanico lavoro di Galileo e Keplero e Newton – verranno così facilitate per l'età illuministica. Parlo di Giordano Bruno**,** nato il 1548, bruciato vivo il 9 febbraio 1600 a Roma, in Campo dei Fiori, al quale anche dopo il martirio i carnefici rimproverarono di aver distolto gli occhi quando, poco prima di dar fuoco al rogo, un petulante religioso gli teneva proteso il crocifisso. Fra i martiri del libero pensiero, nessuno ha mai avuto al pari di Bruno effetti di altrettale durata. Le idee basilari del panteismo – che poi avrebbero conquistato il mondo quali concezioni universali di Spinoza e di Goethe (nonchè della filosofia tedesca postkantiana) – si trovano tutte rappresentate in Bruno in modo estasiante, per quanto è possibile che un linguaggio arruffato, oscuro come per dispetto, possa ammaliare.

Noi dobbiamo solo guardarci dal voler tratteggiare la figura di Bruno secondo uno schema fisso, per poterlo inserire comodamente – come poeta, come filosofo, o come razionalista – nella storia letteraria, in quella della civiltà o della cultura. Bruno fu uno scrittore – e che scrittore! -, però non si lascia classificare. Non se ne uscirebbe neppure definendolo, senza più precisa determinazione della disciplina, come un intellettuale umanistico; per quanto l'intellettuale del Cinquecento si distingua da quello odierno – e per sovrappiù

l'italiano meridionale dal tedesco -, Bruno si distingueva molto di più dai suoi dotti connazionali. Era uno spirito focoso, vivace, al quale non bastavano tutte le liberazioni e le conquiste del suo secolo, sospinto da un dèmone – quasi contro il suo volere – di terra in terra e, per finire, tra le fiamme del rogo. Nei suoi scritti più austeri, spesso profeticamente solenni, si è creduto di dover criticare che lui interrompa la serietà del dire con delle trovate farsesche; al che si contrappone il fatto che, per converso, in una delle sue opere giovanili – nella commedia "Il Candelaio", in cui la rozza volgarità trascende i naturalismi della "Mandragola" machiavelliana – egli fa percepire una straordinaria pensosità, più regolare quando tra le pagliacciate prende la parola l'artista della farsa, un giovane pittore innamorato. Mi fa ricordare Bruno la memorabile espressione che Goethe ha coniato per Lessing: lui ha sprecato volentieri la dignità personale, perché si riteneva capace di poterla afferrare e di riprendersela in ogni istante.

[p.46]

Vita e morte di Bruno – Il positivista **G.H.Lewes** non rende giustizia (nella sua Storia della filosofia) al filosofo poeta Bruno, avendolo letto palesemente di malavoglia e quindi superficialmente; malgrado ciò, la personalità di Bruno ne esce abbastanza bene. Nel sintetico ritratto di Lewes, lo vediamo più chiaramente che nelle dettagliate biografie: come il vitale ragazzo (una volta cambiato piamente in Timoteo, cioè che ama dio, il nome battesimale Filippo, per poi assumere il nome monastico di Giordano) passò ai domenicani, malgrado la sua smodata sensualità, come evase poi dall'angusto e buio carcere, gettando via da sé le catene quando cominciò a dubitare dell'infallibile Chiesa, dei suoi misteri e dell'ancor più infallibile Aristotele. In quell'Aristotele divinizzato da un anagramma (*iste sol erat*), che la Sorbona e il Parlamento di Parigi – ancora dopo la morte di Bruno – dichiaravano tanto intangibile quanto i dottori della Chiesa. Bruno guardava, come ai suoi maestri antichi, ad uomini così differenti tra loro com'erano Pitagora, Platone (e Plotino), e Lucrezio, mentre vedeva i suoi maestri – quelli contemporanei – nel Cusano, in Telesio, in Cardano e soprattutto in Copernico.

Anch'egli riparò all'estero, dapprima a Ginevra, come molti altri italiani; ma a lui non bastava il dimezzato lavoro dei riformatori, neppure quello più radicale dei sociniani. Bruno era un ribelle; non aveva lasciato la tonaca del suo ordine per infilarsi dietro la maschera d'una setta qualsiasi. Prendeva con serietà la sua liberazione: un precursore di Spinoza anche in questo, di non abbandonare la comunità di fede della giovinezza per cercare di sistemarsi da qualche parte. Si chiamò fuori dal cristianesimo, con tale chiarezza, quanta era mai possibile in quel tempo. Perciò fu costretto a vagare, sempre irrequieto. Era arrivato a Ginevra nel 1576, guadagnandosi il pane in una stamperia; nel 1579 approdò nella Parigi della non ancora dimenticata notte di San Bartolomeo (*La messe ou la mort*!), favorito da Enrico III, acclamato dagli studenti a causa delle sue prolusioni ora profonde ora burlesche; ma la Chiesa non lo sopportò troppo a lungo, talché nel 1583 trovò ospitalità nell'Inghilterra della regina Elisabetta, rendendosi però anche lassù la vita impossibile per il suo libero pensiero a Oxford "residenza vedovile della vera scienza". Adulò la vanitosa Elisabetta, secondo il costume dell'epoca, la sovrana protestante, il che sarebbe

avrebbe costituito un'aggravante nel futuro processo a suo carico; sennonché Elisabetta non aveva né la propensione né la forza per proteggere un eretico del quale erano intanto usciti i più temerari scritti italiani.

[p.47] Da quel momento, Bruno restò senza patria. Di nuovo a Parigi, dove difese il sistema copernicano, e poi a Marburg, a Wittenberg, a Praga, a Helmstädt, a Francoforte sul Meno (1590), dappertutto in cerca d'un aggancio esterno al protestantesimo, elogiò perfino Lutero quale domatore del cerbero, quale Ercole della libertà spirituale. Ma i pastori tedeschi lo perseguitarono non meno dei preti di Roma. Non sappiamo con sicurezza se una volgare delazione o un qualche bassezza commerciale lo allettò nel 1591 al viaggio per Venezia, su consiglio d'un giovane rampollo della prestigiosa famiglia Mocenigo. Questo sedicente estimatore fu il suo delatore. L'Inquisizione romana pretese e ottenne nel 1593 la sua estradizione. La sua difesa fu quantomeno imprudente. Si appellò invero alla vecchia scappatoia della doppia verità, voleva che le sue idee fossero intese solo in senso filosofico, non teologico, ammettendo però pressoché apertamente alcune eresie sulla trinità, sulla transustanziazione.

Bruno non fu intransigente; almeno a Venezia, si dichiarò ancora pronto a sottomettersi alle pretese dogmatiche della Chiesa. Sui problemi dell'astronomia, però, non ritrattò nulla, nonostante la minaccia di morte, come pochi anni dopo lo stesso Galilei. Restò saldo nella convinzione sui moti terrestri, nonché sulla pluralità dei mondi. E questo gli fu addebitato come il peggiore dei crimini. Affrontò la morte con spirito eroico. Per ascoltare l'infame verdetto era stato costretto a mettersi in ginocchio; ma alla fine sollevò il capo e disse le memorabili parole: "Siete voi ad aver più paura nel pronunciare la sentenza contro di me di quanta abbia io nell'udirla." Una volta aveva detto: "La morte durante un secolo fa sì che si possa vivere per tutti i secoli a venire." Il miserabile **Kaspar Schoppe** (nato il 1576 nel Palatinato, morto il 1649), transfuga al cattolicesimo, assistette al rogo e osò secernere una sua odiosa freddura: che la fiamma aveva portato Bruno in quei mondi sui quali lui amava fantasticare.

Visione bruniana del cosmo – Nessuno ha rappresentato la conquista spirituale di Bruno e la sua ripercussione sulla posterità meglio di **Wilhelm Dilthey** nel suo saggio "Il panteismo nella storia" (*Archivio per la storia della filosofia*, 1900). Solo che dobbiamo insieme accettare certe costruzioni ideologiche di cui neanche questo epigono di Hegel credette di poter fare a meno. Vediamo però chiaramente come Bruno era convinto di continuare un'eredità del pensiero antico, conciliando la visione cosmologica di Epicurei e Stoici, e in particolare la concezione materialistica di Lucrezio (il quale insegnava già la conservazione della materia e l'inutilità del concetto di fine) con la scoperta per metà scientifica, per metà fantastica di Copernico, dischiudendo genialmente – come di squarcio – le conseguenze spirituali, si potrebbe quasi dire anche morali, del nuovo sistema cosmologico.

[p.48] La terra e i suoi uomini non erano più il centro focale del mondo, né spazialmente né idealmente. L'uomo era diventato un atomo, dacché si era potuta concepire l'idea che ciascuno degli innumerevoli astri donava luce e calore ai suoi pianeti, da quando cioè ogni stella fissa era diventata un sole. Pertanto, era diventata un'assurdità la vecchia fede che la

volta celeste esistesse a cagione dei figli della Terra, che il mondo fosse stato creato per servire alla specie umana.

L'infinità dell'universo – un concetto per noi banale fino alla ovvietà – era per Bruno una nuova illuminazione: gli s'imponeva da sé, per forza propria, dal sistema copernicano. Fu la prima visione del mondo, del tutto naturale e spontanea. Bruno non lo dice quasi mai seccamente, ma questa concezione cosmologica aveva compromesso radicalmente gli insegnamenti della Chiesa cristiana, anzi la fede in qualsivoglia Dio trascendente. Per lui, era ovvio che i sacerdoti delle diverse confessioni erano o imbecilli o imbroglioni, del che non faceva tanto mistero; e parimenti aveva rinunziato presto, e poi nuovamente in carcere, ai misteri della dogmatica, almeno come tesi di cui si poteva dubitare.

Ma anche il massimo fondamento della religione cristiana – il messaggio salvifico a cui tutti i fervidi eretici erano dediti più che alle teorie teologiche – anch'esso veniva superato dalla sua visione cosmica; era impossibile che il creatore del mondo infinito si prendesse la briga di sacrificare suo figlio e di escogitare una speciale rivelazione per alcuni atomi casuali della terra: per gli uomini, abitatori dell'atomo Terra. Non solo. Non poteva esserci un Dio esterno, il quale fosse un creatore, un fabbricante del mondo. Il mondo è solo un dispiegamento della divinità, secondo leggi necessarie. Ciò che – quasi cent'anni dopo, con **Toland** – si sarebbe chiamato panteismo, è propriamente l'intuizione, religiosamente poetica, di Bruno. **Spinoza** ha solo fatto propria questa concezione del mondo di Bruno, deformandola appunto in parte, dal momento che lui, molto più pensatore che poeta, intendeva apportar chiarezza in quella sconfinata materia. In ogni caso, Spinoza avrebbe concepito la ferrea catena della necessità con mente più scientifica di Bruno.

[p.49]

Panteismo – L'unità del mondo era stata riconosciuta, o intuita, già dal mondo antico, nella Stoa, e in fondo molto più liberamente che dal Rinascimento: non come panteismo, ma come panpsichismo. Perfino in Bruno, la teologia cristiana era radicata a tal punto che egli considerava come un progresso la sostituzione della psiche con il concetto di Dio. La designazione di panteismo per la nuova visione del mondo è responsabile del fatto che questa unitaria dottrina, dopo aver portato a tutte le aberrazioni del materialismo e del vitalismo, fece ritorno al Dio della teologia nella filosofia postkantiana (**Schelling**, e più ancora Schleiermacher). E concluse un'illusoria, fasulla pace con la Chiesa.

Ma Bruno non cercava la pace. Onorava l'ignota divinità che si era dispiegata sul mondo, ma non onorava, anzi detestava e beffeggiava il Dio ebraico-cristiano, che sta prima e al disopra del mondo. Talché è forse solo una conseguenza di questo apparente, postkantiano libero pensiero (sotto la cui azione ci troviamo tuttora), se noi chiamiamo religione – "nuova" religione – la concezione panteistica di Bruno. Bruno era poeta, affine in questo – soltanto in questo – ad un **Nietzsche**, il quale pure credeva di fondare una nuova filosofia, una nuova religione, ma in verità creò un poema sulla natura dell'uomo. Solamente il mistico, quello che si cela nel più profondo del non solenne Bruno, può sentire un'unificazione con la divinità e considerarsi pertanto un vaso consacrato; i solenni

profeti delle religioni positive sono altrettanto venerandi quanto gli asini che trasportano vasi sacri o sacramenti. Nei confronti delle religioni positive, Bruno fu un avversario più accanito del mite e riflessivo Spinoza, più dello sferzante e ironico Voltaire. L'ebraismo e le sette cristiane, Bruno le schernì fino all'annientamento.

E dunque, il vero instauratore della visione ateistica del mondo, che oggi si chiama monismo e che prima – per oltre duecento anni – si chiamò panteismo, non fu in realtà Spinoza, bensì Giordano Bruno, più piccolo sul piano logico ed umano, ma molto più grande sul piano poetico. Dietro le cattive consuetudini dell'adulazione (per Elisabetta, per Lutero), peraltro comuni agli umanisti poveri di carattere, si nascondeva una stupenda passione per la libertà del filosofare. Bruno si piega certo di fronte al potere, anche nel caso di Lutero; non si piega invece alle pretese egemoniche della teologia. Ciò che egli asserisce sull'essenza della causa ultima, del suo dio panteistico, non ha più nulla in comune con alcuna positiva religione. In un linguaggio eccentrico, vibrante e coinvolgente, egli tratteggia questa forza di tutte le forze, questo evento d'ogni divenire, questa vita di ogni vita, quest'anima di tutte le anime, quest'essenza di tutte le essenze, così liberamente e non cristianamente, così come per grandi linee si presenta la divinità nel Faust di Goethe. La causa prima, o la sostanza suprema, è inconoscibile; e da nessuna parte mai, neanche con una parolina, si ammette che una rivelazione abbia riscattato l'inconoscibilità.

[p.50] Bruno non è un razionalista; nondimeno, nella lotta tra ragione e dottrina ecclesiastica, parteggia sempre per la ragione, e anzi deride – come un razionalista – proprio i misteri della religione cristiana, l'immacolata concezione e la consacrazione eucaristica. Queste eresie teologiche furono la causa per cui, in Italia, venne considerato un luterano sia dalla pubblica opinione, sia dalla mistificante Inquisizione; ma la sua visione del mondo oltrepassava di molto la teologica angustia di Lutero. Per primo, Bruno aveva pensato – o sognato – fino in fondo il sistema copernicano; con la vecchia visione geocentrica, aveva lasciato cadere anche tutte le concezioni che si connettevano all'unicità della creazione e della terra. C'erano ormai, per lui, innumerevoli soli, infiniti mondi, sicché – di fronte al suo fantastico edificio di eventi cosmici – la stessa meditazione astronomica di Kant appare piccola, benché scientificamente meglio strutturata. Come lui stesso aveva una volta profetato, Bruno morì in un secolo per vivere in tutti gli altri.

Bruno e Goethe – Con Bruno, il nostro pensiero non va soltanto alla panteistica professione di fede di Faust, bensì più generalmente al filosofo della natura Goethe, il quale pure – quale fisico e maestro dell'evoluzione – anticipò qualche audacia futura, e tuttavia non fu mai in grado di assicurare sul piano scientifico o metodico le proprie intuizioni. Anche Bruno era un poeta, sebbene non all'altezza di Goethe. Anche lui vedeva la mèta, ma non il percorso. Anche lui non aveva a sufficienza fatto suo il linguaggio specialistico dei suoi contemporanei, per poter accelerare la scoperta della natura così come – pochi anni dopo – sarebbe riuscito ai più disincantati ricercatori Galilei e Keplero. Progettò un'immagine del cosmo sconfinato e minuscolo, dell'astronomia e dell'atomistica, ma non seppe compendiare in una nuova formula neanche la più elementare legge di natura. Ciò che lui argomenta sul minimo, sul punto, sulla monade, sull'atomo e sull'etere, è tanto vero

quanto falso, non meno delle sue travolgenti immagini sull'infinità dei mondi e sul rapporto della Terra con gli altri astri; eppure la visione non è così sconvolgente, giacchè Bruno non domina l'infinitamente piccolo così poeticamente come il suo opposto. Non disdegna la matematica quale mezzo di conoscenza, o non tanto quanto fece l'antimatematico Goethe; anche a lui, però, manca il senso matematico del reale proprio dei grandi matematici, che vedevano i problemi più ardui come formule e realtà al tempo stesso. Per esempio, quando applica il concetto di atomo allo spazio, non s'avvede affatto che l'atomo corporeo è rappresentabile, mentre quello spaziale non lo è. Egli resta un fisico speculativo in un'epoca che richiede già la fisica sperimentale.

[p.51]

Così Bruno ha contribuito alla liberazione spirituale non tanto con piccole scoperte di piccole leggi, ma preconizzando – come un veggente – l'unica grande scoperta: nulla viene creato e nulla svanisce, vita e morte sono soltanto punti di vista, il Tutto è Uno. Il nome è suono e fumo. Se si vuole seguitare a chiamare il Tutto, l'Uno col nome del Dio, perché no?, Bruno usa volentieri, anche in altri contesti, le parole della vecchia metafisica. La teoria che egli propone come un poema è sovraccarica di metafisica, eppure è più libera di tutte le arditezze libertarie del suo secolo, del Seicento, che ebbe inizio con il suo martirio. Più libera dell'ateismo meramente negativo di singoli scettici, più libera del deismo di Herbert, di quel moraleggiante deismo giudeo-cristiano che non voleva fare a meno d'un Dio antropomorfo e di ultraterreni premi e castighi. La concezione del mondo di Bruno fu – senza che lui ne acquistasse piena consapevolezza – un panteismo senza Dio. E senza abolizione di questa vecchia, cara parola. Senza intolleranza verso le brave persone che alla vecchia parola erano affezionate. Allo stesso modo con cui il Faust goethiano propugna il panteismo senzadio, ma bonariamente, in presenza dell'ingenua Margherita, la quale non avrebbe certo capito il libero pensiero che nega.

Eredità di Bruno – La sconcertante eredità di Bruno, non ancora del tutto riconosciuta né esaurita, non va intesa come una trasmissione dei suoi pensieri, come altri precursori fecero sui loro discepoli ed epigoni; no, i suoi carnefici poterono pensare di aver spento il suo spirito al pari del suo corpo, tanto fu il silenzio steso intorno a Bruno attraverso molte generazioni. Stava davvero troppo in alto – come **Ruggero Bacone** prima di lui – sulla piattezza dei suoi contemporanei, per poter esser compreso da molti. Tuttavia, come in una sorta di trasmigrazione di anime, le sue idee trapassarono (talvolta letteralmente) al non meno forte, eroico, congeniale **Spinoza,** quindi all'assai diverso **Leibniz** (superiore per acume, assai scadente nel carattere) eppoi, da Spinoza e Leibniz, ai grandissimi **Goethe** e **Lessing**, conquistando così, per i secoli, il mondo dei pensatori liberi e geniali.

Certo è che Goethe si abbandonò al saggio Spinoza, uomo quanto mai esemplare, con maggior fiducia che allo scomposto, irruente, "cupo" Bruno. Nel 1812, allorché corse il rischio di esser personalmente coinvolto nella nuova polemica sull'ateismo (stavolta in quella di **Jacobi** contro Schelling), si occupò in vario modo del sempre stimato Spinoza, ma, per l'occasione, anche del suo precursore nel panteismo, cioè di Giordano Bruno. Io giudico di grande valore, molto al di là della fortuita congiuntura – quasi un monito per

chiunque propenda a sopravvalutare lo studio della storia della filosofia – quanto Goethe annotò nei suoi "*Tages- und Jahreshefte*" in quella occasione: "Alla generale contemplazione ed elevazione dello spirito sono pertinenti gli scritti di Giordano Bruno da Nola; però è indubbio che sceverare il buon oro e argento dalla massa di quelle così eterogenee vene metallifere, per metterle sotto il martello, richiede quasi più di quanto possano umane energie; e ciascuno, cui sia innato un simile impulso, fa meglio a rivolgersi direttamente alla natura, anziché affaticarsi tra quei filoni metalliferi, o forse tra i mucchi di scorie, dei secoli trascorsi."

[p.52]

Fisica matematica – Ho già rilevato che le vaste conseguenze del sistema copernicano si rivelarono – in quanto generalizzata conquista delle classi colte – solo quando la teoria del sistema solare, grazie alla fisica matematica di Galilei Keplero e Newton, era diventata ormai un salda acquisizione culturale. I numeri sono la prova, si cominciò a dire in quel tempo. E le leggende formatesi intorno a quei tre maestri erano più facili a ricordarsi dei poemi filosofici di Bruno. La cui cosmica passione erano in grado di condividere solo pochissime persone che, mediante l'evoluzione spirituale del secolo, erano ormai approdate alla ricusazione d'un creatore cosmico, comprendendo la necessità d'una evoluzione dall'ignoto Uno-Tutto. Molto più comodo, invece, era rendersi conto – dopo le conquiste di Galilei Keplero e Newton – dell'oggettiva necessità delle leggi naturali, senza preoccuparsi delle cause ultime. Bruno era stato completamente libero; Galilei, Keplero e Newton – di gran lunga superiori a lui come fisici matematici – non avevano affatto bisogno, per la loro attività, di esser altrettanto liberi. Galilei era indubbiamente un eretico, malgrado ogni precauzione; Keplero era ripieno di ogni superstizione spiritica, mentre Newton era a modo suo un devoto.

In Bruno potevano riconoscersi solamente i suoi pari; nei fondatori della nuova astronomia, per contro, si riconoscevano le molte persone di media cultura alle quali facevano impressione le leggi naturali espresse nei numeri e che, d'ora in avanti, rinunzieranno con fierezza ad una nutrita serie di miracoli biblici. Non a tutti, però! La poesia cosmica di Bruno liberava dal concetto di Dio, anche se condurrà poi, sul piano linguistico, ad un nebuloso panteismo. Il calcolo cosmologico dei fisici matematici liberava soltanto da una certa superstizione miracolistica, sfociando nel fiume del deismo. Solo un deista più tardo e più spigliato, **Toland**, avrebbe introdotto il termine di panteismo. Sennonché il panteismo dei deisti sarà un compromesso col cristianesimo, laddove il panteismo di Bruno era stato un rigetto del cristianesimo.

[p.53]

Galileo Galilei – Scientificamente, la scoperta della natura, la concezione di un'autonoma forza senzadio della natura, si perfezionò solo con Galileo Galilei. Ciò che il Rinascimento aveva preparato, in più di un secolo, ossia il distacco dalla puerile fisica della Bibbia e insieme dalla Scolastica aristotelica, fu compiuto dopo che fu crollata l'astronomia medioevale, dopo che la Terra, coi suoi minuscoli uomini, cessò di chiamarsi il centro fisico e

morale dell'universo. A muoversi, non furono più il sole e il firmamento; adesso è la Terra che gira, ruotando su se stessa e intorno al Sole. Su Galilei si formò la buona leggenda che, sotto la tortura, fosse disposto ad una ritrattazione, ma che alla fin fine esclamasse: "Eppur si muove!". La leggenda è infondata, in quanto è probabile che Galilei non fosse stato mai torturato, almeno non fisicamente; solo con intimidazioni e coi più diversi supplizi psichici fu indotto a dichiarare il movimento terrestre – con riguardo alle espressioni bibliche – un'ipotesi indimostrata[6]. La gloria di aver abbattuto l'antico sistema tolemaico spetta soltanto al magnifico **Copernico**, non all'italiano che – prima e durante il suo processo – professò solo cautamente la nuova teoria. Nondimeno, quella leggenda è positiva perché, grazie a questa riduzione all'astronomia, ha reso eccezionalmente inconfondibile lo scopo della vita di Galilei. In verità, il martire dell'ereticale asserto del moto terrestre non fu Galilei, bensì il poeta **Bruno**; in verità, i meriti acquisiti da Galilei nell'astronomia (scoperta dei satelliti di Giove, delle macchie solari, dell'anello di Saturno e delle fasi di Venere) non furono più significativi di quelli che avrebbe potuto conseguire ogni esperto in possesso d'un cannocchiale migliorato.

[p.54]

Ciò che del grande Galilei ha fatto un vero liberatore dello spirito umano, va oltre alcune osservazioni, sia pure importanti, e molto al di là della timida difesa del sistema copernicano. Per primo, Galilei scoprì nella natura una forza che preme e agisce non dall'esterno, che si può afferrare senza teologia: per primo mise a nudo la rappresentabilità matematica delle leggi di natura. **Newton** fu un matematico più raffinato, ed inoltre, proprio perché

[6] Il processo di Galilei, malgrado tutta la dottrina impiegata per indagarlo, non è stato fino ad oggi pienamente acclarato, e non verrà certo mai spiegato completamente; la storia non è una scienza scevra di pregiudizi. Sicuro è soltanto che Galilei, dopo aver utilizzato in una relazione sulle macchie solari da lui osservate questo fenomeno per una dimostrazione della verità del sistema copernicano , affermando l'indipendenza della ricerca naturalistica dall'asserto letterale della Bibbia, , e che – dico – Galilei fosse ammonito allora (1616) dall'Inquisizione. Gli venne imposto di non sostenere più il movimento della Terra, anzi di non scriverne mai più. Da molti decenni, ormai, si protrae la polemica sulla questione, veramente solo formale, se Galilei fosse stato ammonito solo passivamente, oppure se avesse promesso esplicitamente di non farne parola; sembra che per il processo del 1633 fosse stato falsificato un protocollo del 1616 , ma forse a favore dell'imputato, per poterlo condannare per disubbidienza ad una piccola pena, senza dover bruciare per eresia un dotto famoso ed indigeno. In ogni caso, nel processo giocò un ruolo la giustizia ministeriale. Galilei, che nel 1923 aveva insegnato nuovamente ed energicamente il moto terrestre, pubblicò nel 1630 i dialoghi magistrali in cui la nuova dottrina veniva esposta definitivamente come l'ipotesi più verosimile. Il papa, legato da amicizia con Galileo già in precedenza, venne conteso da due partiti : a favore dell'imputato grazie all'ambasciatore del Granduca di Toscana, contro di lui dalle voci secondo cui Galilei (proprio nei Dialoghi), nella figura del candido difensore della vecchia cosmologia, avrebbe ridicolizzato personalmente il papa. L'esito della vicenda fa pensare che a Roma si volesse salvaguardare solo il principio, senza togliere di mezzo l'imputato. Galilei fu pertanto condannato, invero solo dopo la ritrattazione, ad una pena detentiva per disubbidienza; la quale gli venne però condonata, sicché poté vivere per il resto dei suoi giorni nella sua villa presso Firenze, sotto la sorveglianza dell'Inquisizione, ma peraltro indisturbato. Tutte queste circostanze, ma specialmente i rapporti ancora esistenti dell'ambasciatore fiorentino, lasciano intendere che Galilei non fu torturato nemmeno nel suo ultimo interrogatorio, anche se non devono essere mancati chiari avvertimenti e minacce di finire sul rogo. Ma non si dovrebbe sopravvalutare la portata di tali questioni. Non si tratta già di sapere se Roma, eccezionalmente, praticasse riguardo per un eretico che godeva la protezione di un potente granduca, quanto piuttosto del fatto che, in una questione meramente scientifica, la Chiesa prendesse partito – in maniera del tutto ovvia – contro la scienza, mettendo all'indice gli scritti del liberatore Galilei; e che solo duecento anni dopo si lasciò indurre a "tollerare" la dottrina, da lungo tempo vittoriosa, del movimento della terra.

Galilei aveva fatto già il lavoro più gravoso, non ebbe più eccessive difficoltà con l'espressione linguistica; però l'odierna cosmologia – che dopo 300 anni solo oggi viene insidiata (con la teoria della relatività, più ingegnosa che efficace) -, e che è generalmente associata al nome di Newton, ebbene, quella fu la missione esistenziale di Galilei: una nuova meccanica, e insieme una dinamica, dello spazio e della terra. La filosofia medievale della natura non aveva conosciuto nessun'altra forza che quella del Dio vivente; laddove Galilei (sarebbe difatti troppo lungo dare l'onore che meritano anche ai suoi precursori, al **Cusano** e al fisico teorico **G.B.Benedetti**, vissuto dal 1530 al 1590) conosceva un'unica forza vivente, a cui nessun Dio poteva aggiungere o togliere nulla.

Nella tensione, inconsciamente critico-filologica, con termini non scientifici della lingua comune, egli scoprì – lui tutto solo – la legge d'inerzia, dietro alla quale si celava già la legge consciamente ateistica della conservazione dell'energia. Nella sostanza, Newton ha meglio formulato, con inaudita genialità matematica, la meccanica e dinamica galileiane, in modo più applicabile per i più ardui compiti dell'astronomia; quasi scolasticamente, ha introdotto in luogo di "gravi" il concetto di "gravità" (*gravitatio*), portando questo concetto alla vittoria. Non solo su questo punto Galilei fu – nei confronti con Newton – il più moderno, essendo completamente non metafisico, non credendo affatto nelle parole. Ed ebbe una profonda intelligenza del calcolo infinitesimale, anche se non poté farne uno strumento utile; egli sa già che lo stato di quiete è un'infinita lentezza. Si percepisce in Galileo la fatica che gli costa la definizione dei concetti di moto, accelerazione, massa, istante; purtuttavia, i concetti così duramente conquistati non gli diventano dei feticci taumaturgici da cui aspettarsi cose nuove, dato che lui non nutre, appunto, la superstizione delle parole, come invece ha talvolta il suo grande successore Newton.

[p.55]

Conservazione di materia e forza – Ignoro se, da qualche parte, sia già stato detto con tutta chiarezza che le due assolute leggi naturali – quella della conservazione della materia e quella di conservazione dell'energia – hanno reso insensato il concetto di creazione, e inimmaginabile il Dio nella catena delle cause, proprio nel tempo in cui la nuova astronomia ha reso quello stesso Iddio senza tetto nello spazio. Si potrà ben parlare ancora – come prima, ma un po' scolasticamente – d'un tempo infinito, d'uno spazio infinito; tuttavia non viene creato mai nulla di nuovo, dal momento che nessuna materia e nessuna forza può nascere dal nulla. E questa profonda intuizione l'aveva già Galilei, anche se non ebbe ancora la capacità d'astrazione naturalistica a cui – solo un quarto di millennio più tardi – saremmo arrivati noi dopo un lavoro incommensurabile; anzi, arrivati appena appena, giacché la separazione oggi consueta della suprema legge in due settori – della materia e dell'energia – rammenta troppo rozzamente il linguaggio materialistico che, con le goffe parole materia e forza, voleva risolvere tutti gli enigmi della meccanica e della vita. In fin dei conti, Galilei era ancora più libero di noi – alunni di **Helmholtz** -, che prendiamo la conservazione dell'energia come un assioma, senza poter definire il concetto di energia; sul piano teorico e pratico, Galileo si atteneva, come il suo coetaneo **Stevin**, alla significativa esperienza che non fosse possibile un *Perpetuum mobile*, che un corpo non

possa esser sollevato a maggior altezza in virtù del suo stesso peso. Con che non era ancora detto, eppure era ormai implicito, che nessuna forza al mondo potesse generare un nuovo moto, un mutamento dal nulla, insomma, che la meccanica era diventata empia, senzadio.

La convinzione della conservazione della materia o dell'immutabilità della massa non era nuova; tale convincimento, che pure contrastava col concetto di creazione, aveva dominato già, confusamente e indistintamente, la fisica antica, per ritornare veramente in onore quando – subito dopo Galilei – venne indagato il concetto di sostanza. A proposito del quale Galilei non era stato un innovatore, proprio perché per sua fortuna non era un metafisico. Non speculò infatti sulle astrazioni della fisica, sulla non sostanziale essenza della sostanza; ma ciò che egli sapeva – non per primo – sulle proprietà delle sostanze, e quindi sull'unica cosa che i nostri sensi ci permettono di sperimentare, questo contraddiceva ancora una volta a tutte le idee del Medioevo, ove si prescinda da alcune intuizioni dei nominalisti. In questo, Galilei fu il più forte e più ardito precursore di Locke, fondatore d'una psicologia ominis tica. Non esiste una sola proprietà di una materia, che sia presente in quest'ultima così come noi crediamo di conoscerla; tutte le qualità nascono nella coscienza umana attraverso i nostri sensi, e sono pertanto soggettive; il mondo della realtà non è affatto oggettivo, e può pertanto (ma Galilei e Locke non trassero tale conseguenza) essere un'illusione.

[p.56] Ecco, questa volta sono sicuro che ciò non è mai stato osservato in precedenza: l'idea che il mondo reale possa essere un'illusione è assolutamente senzadio. Nonostante che questo così detto idealismo (in **Berkeley**) si sia dato la massima premura di ammantare proprio l'irrealtà del mondo in locuzioni e modi di dire cristiani. Ora, se il mondo fosse un'illusione, allora il creatore – penso io – avrebbe ingannato gli uomini due volte: la prima volta con un mondo che non è reale, la seconda volta con l'invenzione di fallaci organi sensoriali. E, se non bastasse, il creatore Iddio dovette prendere in giro gli uomini, dato che lui stesso – come le sue creature dovevano necessariamente immaginarselo – aveva solo occhi e orecchi umani, e quindi anche lui poteva vedere il mondo solo in modo ominis tico.

Così, dalla meccanica e dalla psicologia di Galilei, i contemporanei avrebbero potuto leggere tra le righe la sua visione senzadio del mondo molto più sicuramente che dal suo atteggiamento in campo astronomico. Ammesso che i contemporanei siano di massima in grado di pensare compiutamente ciò che il loro stesso "condottiero", già tanto superiore a loro, non poté pensare fino in fondo.

3. SCOPERTA DELL'UOMO E DEL SUO DIRITTO NATURALE

La scoperta della natura umana e delle condizioni dell'umana statualità avvenne quasi contemporaneamente con la scoperta delle leggi naturali. Nell'uno e nell'altro caso, si

tratta della medesima liberazione dalle medievali concezioni cristiane, ma si tratta anche di un'impresa scientifica totalmente diversa. Che non ci fossero mai stati altri tipi di leggi se non appunto leggi di natura, che non ci potessero essere leggi storiche, che soltanto il cosiddetto libero arbitrio creasse difficoltà alla comprensione della causalità nella storia, ebbene, tutto questo non è entrato – fino ad oggi – nella capacità cognitiva del popolo, talché anche i filosofi sono naufragati nella risoluzione di falsi problemi. Ciò che **Windelband** ha fatto per risolvere il problema, ha subito dopo nuovamente confuso **Rickert** con tediosa verbosità, e di recente **Spengler** con petulante ingegnosità.

[p.57]

Diritto di natura – Per il XVI secolo, non v'è dubbio, l'affinità tra la scoperta delle leggi naturali e quella della natura umana (nella formazione degli Stati, nel diritto naturale, nella storia) consisteva nel fatto che – secondo la visione del Medioevo – tanto nella natura quanto nella storia accadeva sempre e solo la volontà di Dio, laddove – secondo la visione moderna – nella natura dominavano le leggi, nella storia il volere degli uomini. Non era un caso, dunque, che, suppergiù in quegli anni, **Bruno** traesse le sue audaci conclusioni dalle leggi del sistema solare, e che nel medesimo periodo (1579), il monarcomaco **Languet** fondasse il moderno Stato democratico sul supposto diritto di natura o di ragione. Con la differenza che la scoperta del carattere dello Stato non fu naturalmente sviluppata mediante calcoli incontrovertibili, fino ad una sorta di matematica perfezione, e che questa scoperta psicologica poggiava piuttosto sul temperamento e sui sentimenti dei pionieri. Ma la somiglianza delle due scoperte non si può contestare: la tendenza antitetica, cioè, alla teocrazia medioevale.

Abbiamo già conosciuto, nella sua evoluzione, il distacco dello Stato e della politica dalla Chiesa. Abbiamo visto come l'idea di nazionalità si sviluppò impetuosamente – a partire dal XIII secolo -, collocando, in luogo dell'indistinta unione filiale di tutti gli uomini con Dio, il senso di appartenenza dell'individuo al suo popolo; come quell'idea – che in Lutero e Hutten influenzò decisivamente il distacco da Roma – già con **Wicliff** si trasfigurò in eresia ecclesiastica, portando quindi col suo allievo **Hus** al fanatismo religioso e nazionale, e come l'hussitismo, attraverso la *Reformatio Sigismundi*, approdò alle istanze democratiche (e quasi già socialistiche) dei protagonisti della guerra dei contadini. Ma in nessun altro luogo l'idea di nazionalità era più antica, in nessun luogo fu applicata con maggior passione all'intera vita popolare come in Italia, dove **Rienzo** aveva sognato di far rivivere la repubblica romana. Ebbene, l'Italia fu anche il paese dove politica e diritto pubblico vinsero di primo acchito svincolandosi dalla Chiesa, liberandosi inoltre per sempre dalla tutela d'una pedantesca morale ecclesiastica. Non lo si vuole ammettere – oggi non ancora – che fu Machiavelli a realizzare questa impresa per i secoli a venire.

[p.58]

Machiavelli – E' tra i nomi più ricorrenti nella storia della civiltà, questo Machiavelli, segretario della Repubblica di Firenze; al suo nome è persino toccato l'onore di rappresen-

tare una locuzione corrente, o una parola ingiuriosa da parte di spiriti ottusi, lungo tre o quattro secoli. Meno noti rimasero gli scritti di Machiavelli, quantunque, nel loro inimitabile linguaggio, fossero ristampati di continuo, nonché bene o male tradotti, addirittura in latino! Del tutto ignoto è, fino ad oggi, il carattere essenziale di quest'uomo straordinario, al quale la modernità deve la scoperta dell'uomo nuovo, così come ai ricercatori e ai filosofi del tardo Rinascimento si deve la scoperta della natura. Egli non aveva l'ambizione di creare – né come politico, né come poeta – per l'eternità; sia come politico sia come poeta pensava sempre ai compiti e al successo del suo tempo; tuttavia, per l'inaudita libertà della sua personalità, produsse opere i cui insegnamenti non sono a tutt'oggi esauriti. La sua razionale attività educativa non era indirizzata, come quella del Medioevo, contro la Chiesa, contro determinati dogmi o istituzioni del culto; andava d'amore e d'accordo coi frivoli papi della famiglia dei Medici, curandosi appena degli inizi della Riforma di cui fu testimone; e tuttavia, al di là della Chiesa, lavorava già nella sua fantasia alla costruzione dello Stato senzadio dell'avvenire.

Persino la politica, nel Medioevo, era stata un ramo della teologia; esisteva una fisica cattolica, una storiografia cattolica, una logica cattolica, e per la verità – quasi senza scherzarci! – una matematica cattolica. Ebbene, Machiavelli è il fondatore d'una politica e d'una storiografia letteralmente senza Dio; di più ancora, quale interprete degli accadimenti storici e quale comprimario della storia coeva, ha accantonato ogni riguardo per la morale teologica. Fu pensatore amorale, privo di scrupoli, come tutti i grandi statisti, eppure così sincero che, come storico, non nascose mai questi princìpi. In questa spregiudicata sincerità, non ha avuto fino ad oggi un degno continuatore.

Non possiamo soffermarci sull'azione politica di Machiavelli, un campo troppo vasto; dobbiamo accontentarci di evidenziarne i pensieri, in forza dei quali venne consolidata l'emancipazione della politica dalla Chiesa. Perciò non è mio compito negare con artifizi da falsario che Machiavelli perseguì talvolta fini personali e che, pertanto, i suoi due capolavori politici – il libro sul Principe e i Discorsi su Tito Livio – non sono senza contraddizioni. Non posso esser ufficioso né così approssimativo, neanche per assecondare la mia predilezione verso uno dei maggiori liberatori dello spirito umano.

Opere minori – Per la stessa ragione non posso lasciarmi tentare di ricavare, dai lavori letterari di Machiavelli (per quanto li ami, non vorrei però chiamarli poemi), determinate "prove" del suo libero pensiero. Le sue commedie e racconti, in versi o in prosa, potrebbero infatti – per quanto concerne le monellerie contro il clero – essere scritti indifferentemente da uno spiritoso cattolico, perfino da un cardinale; si sa bene quanto fossero allora in auge, presso la corte romana, provocazioni tanto frivole e sconce. Solo per l'epoca esse sono sempre significative, non già, o solo di rado, per lo spirito libertario di Machiavelli. Potrò quindi trattare brevemente di queste divertenti operette.

[p.59]

Intanto, della famosa o famigerata "*Mandragola*". A ragione, Voltaire ha esaltato questa farsa, ponendola perfino – stavolta a torto – sopra tutte le opere di Aristofane. Bisogne-

rebbe essere proprio un pedante e un filisteo per non ridere del superstizioso babbeo che mette l'amante stesso nel letto della virtuosa e riluttante moglie, convincendosi, con insuperabile realismo, che l'adulterio venga consumato fino in fondo[7]; per me, confesso di leggere ogni anno la commedia, sempre con rinnovato piacere. Certo, al papa Leone X doveva traballare il pancione, sebbene l'autore avesse avuto l'impudenza di assegnare ad un religioso la parte del venale ruffiano. Sarebbe tuttavia sbagliato paragonare la Mandragola, a causa di questo carattere, col Tartufo: la bricconeria di Tartufo è in Molière lo scopo principale della commedia, mentre la canagliata di Frate Timoteo non è che uno spasso in più; agli inizi del Cinquecento, era ovvio che le faccende private venissero decise dal consigliere "spirituale" della famiglia.

La "*Clizia*" merita forse, più che la Mandragola, di esser paragonata coi più bei grotteschi di Aristofane; è irresistibile la comicità dell'idea che quattro uomini – un vecchio, suo figlio e i due servitori – concupiscano una fanciulla innocente, che il vecchio sembra avere la meglio ma che, in luogo della ragazza, si ritrova nell'alcova un pezzo d'uomo. Ma il merito della trovata non va al Machiavelli; tutta la farsa è un rifacimento, spesso un traduzione letterale della "Casina" di Plauto, d'una commedia romana (ricalcata a sua volta da un originale greco), che curiosamente ci è pervenuta con parecchie lacune, perché i pii monaci medievali non osarono trascriverne le sconcezze più succose. Orbene, contribuisce più al colore locale di Firenze, che il fiorentino ha infuso consciamente nella sua farsa, e ad incrementarne la comicità, più che ad accrescerne la verosimiglianza, il **[p.60]** fatto che al clero e alla fede stessa non si risparmino qui diversi colpi ben assestati. Quando il vecchio innamorato vuol coinvolgere nella vicenda il comune padre confessore, dicendo a sua lode che aveva già fatto dei miracoli, per esempio mettendo incinta una donna fino allora sterile, la moglie ribatte: "Bel miracolo davvero, che un monaco metta incinta una donna! Un miracolo sarebbe se lei ingravidasse lui!". Insomma, con l'invocazione a Dio e ai Santi, tra tutte queste porcherie se ne fanno e se ne dicono tante, con tale naturalezza e apparente ingenuità, che resta in noi questa sensazione: allo stesso modo, in quel tempo, tutti pensavano e parlavano di cose religiose.

Ad un altro pezzo, alla "Farsa senza titolo", manca invero una robusta trama, ma non manca il religioso mezzano che, tra l'altro, si gode per sé la donnetta adescata. Sulle prime, la sua vittima ha una certa ripugnanza per l'odore della santità, in senso fisico e figurato; ma la donna ha infine ragione, osservando cinicamente che le doti fisiche d'un monaco non vanno soppesate a lume di naso.

Belfagor arcidiavolo – Una delle più squisite "bagatelle" di Machiavelli è la "assai leggiadra novella" di Belfagor arcidiavolo, una storia misogina che potrebbe misurarsi con le migliori del Decamerone. La trama è mutuata da una leggenda orientale; ma l'impagabile

[7] L'oscenità della favola, impossibile per le nostre consuetudini teatrali, ha nella Mandragola – come nella, se fosse possibile, ancor più spregiudicata Clizia – uno svantaggio in ordine allla trattazione drammaturgia; la scena decisiva, nella prima, è un coito adulterino con l'assistenza del marito, nella seconda la sostituzione della donna con un muscoloso giovanotto ; anche nell'epoca rinascimentale scene siffatte sembravano non rappresentabili, per cui l'azione non veniva vissuta dagli spettatori, bensì veniva loro raccontata con un'esposizione.

crescendo della conclusione è proprietà del fiorentino. L'arcidiavolo Belfagor viene inviato sulla terra, per sperimentare con un matrimonio se non siano proprio le donne a cacciare gli uomini all'inferno. E sceglie, naturalmente, una litigiosa megera. Dopo varie vicissitudini, s'impegna con un contadino di farlo ricco. Il che avviene spiritando ricche fanciulle, di modo che il contadino riceve ogni volta un compenso per le "spiritate" guarite. Alla fine il diavolo si arrabbia, rifiutandosi di uscir fuori da una principessa, dato che il contadino deve morire se la guarigione non riesce. Ma il contadino non si perde d'animo; raduna intorno all'inferma una massa di cortigiani, religiosi e laici, e di musicanti che, ad un segnale, devono fare un gran baccano. Il diavolo è allarmato. Attraverso l'orecchio dell'indemoniata, il contadino gli sussurra che è la moglie del diavolo, alias Rodrigo di Castiglia, la quale viene a prenderlo fra tanto fracasso. A questo punto, il diavolo sguscia via tornandosene difilato nell'inferno. Il carattere ereticale di questa spassosa storia consisteva nel trattare la cacciata del demonio (con l'impiego dell'alto clero e non senza una solenne messa) come un raggiro bello e buono. In un'epoca, per giunta, in cui l'epidemia dell'invasamento demonico e della caccia alle streghe stava toccando la massima diffusione.

[p.61] Ancor meno confacente all'austerità di Machiavelli sembra, a prima vista, una pagina sommariamente abbozzata recante il titolo "*Capitoli per una bizzarra compagnia*". Arguto e osceno all'estremo, lo scritto se la prende coi costumi clericali e con ogni morale teologica. Quel che più conta, è che da questi "Capitoli" ci possiamo formare un'idea adeguata del tono libero e scanzonato nei rapporti tra Machiavelli e i suoi amici; è davvero il tono delle sue battute nelle lettere confidenziali, ed è lo spirito con cui interrompe talvolta – persino nelle ore più gravi – le relazioni politiche e militari a Guicciardini e ad altri suoi fidati compagni.

[p.61]

Amorale – Se vogliamo però esaminare seriamente il rapporto tra Machiavelli e la Chiesa, non dobbiamo attenerci a questi leggeri prodotti delle sue ore d'ozio, bensì ai suoi due capolavori politici, che dobbiamo inoltre leggere nell'originale; non è lecito infatti fidarsi degli estratti che – compilati nel corso dei secoli da discepoli o avversari dello scrittore – hanno falsato, spesso in buona fede, il suo autentico pensiero. C'è addirittura un libriccino, datato al 1771, dal titolo "*La mente di un uomo di Stato*", che con uno sfrontato raggiro viene gabellato per opera originale di Machiavelli, e che nel primo capitolo presenta il grande politico realista come un cattolico fervente e ortodosso.

Machiavelli non era cattolico, non era neanche più cristiano, ma unicamente compagno e sodale dei Medici e di molti cardinali; nuova, senza precedenti, è in lui la consapevole intenzione di metter fuori gioco cristianesimo e religione, rimuovendoli dalle motivazioni ancora vive tra gli uomini, quantomeno tra prìncipi e statisti, sia laici che religiosi. Fino a Machiavelli, c'era stata in Occidente una morale cristiana; Machiavelli non riconosce questa morale cristiana, non essendo lui immorale positivamente, bensì – come Nietzsche – (negativamente) amorale. L'equivoco tra queste due prospettive è più che sufficiente per spiegare tutte le ingiurie scagliate da allora contro Machiavelli; eppoi, per dovere di

verità, bisogna precisare che neppure tutti i suoi avversari erano degli ipocriti: ipocrita era soltanto il pensiero, o la lingua, o l'opinione pubblica dei secoli durante i quali il cristianesimo sopravvisse unicamente come linguaggio dell'uso.

[p.62]

Il libro del Principe – La soluzione dell'enigma da lui posto al mondo nel suo "Principe", mi sembra consistere appunto nel fatto che lui non conobbe il concetto cristiano d'un assoluto dovere, di un imperativo categorico. Di fatto, Machiavelli rappresentava ciò che in effetti esisteva, non ciò che sarebbe dovuto essere. Del resto, il suo Principe era – lo si dimentica facilmente a cagione della maestria stilistica e dell'enorme ripercussione del libretto – nient'altro che un lavoro d'occasione, una memoria per lo studio privato di un Medici, talché fu pubblicato, forse non senza manipolazioni, solo dopo la morte dell'autore.

Nessun altro capitolo dell'opera ha suscitato tanto scandalo quanto il 18°, "In che modo i prìncipi abbino a mantenere la fede". Machiavelli muove subito da una constatazione: che nel suo tempo i prìncipi fedifraghi hanno avuto molto più successo di quelli leali. Chirone, maestro del primo eroe omerico, era per metà animale, per metà uomo; l'eroe deve appunto combattere ora alla maniera degli uomini, seguendo il loro costume, ora alla maniera delle belve; eppoi, come tale, a seconda delle circostanze, ora a guisa di volpe, ora di leone. La cattiveria degli uomini rende necessario ogni tradimento, la loro stupidità lo rende pure vincente. "A un principe non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è ben necessario parere di averle; anzi ardirò dire questo: che, avendole et observandole sempre, sono dannose, e, parendo di averle, sono utili; come parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso." Particolarmente necessario è sembrare timorato di Dio, giacché l'uomo giudica di solito più per ciò che vede che per la propria esperienza. Se dunque un principe fa grande sé e il suo paese, i mezzi usati saranno sempre lodati, perché il popolo sta sempre dalla parte dell'apparenza e del successo, e al mondo non c'è altro che popolo o plebe.

E per i devoti, nonché per i deisti, nessun altro capitolo è stato così inquietante quanto il 25°: "Quanto possa la Fortuna nelle cose umane, et in che modo se li abbia a resistere". Di proposito non ho tradotto la parola fortuna con "Glück", perché la breve argomentazione si svolge appieno sul terreno del Rinascimento e l'autore – più superstizioso verbale che superstizioso reale – vuole che per "Fortuna" s'intenda proprio la Dea. A questa cieca dea della sorte si contrappone l'azione umana guidata dal libero volere. E la volontà è più potente del pensiero. E' meglio esser un temerario che procedere guardinghi, giacché la Fortuna è donna, e chi la vuole possedere deve batterla e piegarla. Tutto ciò non sarebbero che innocui precetti di saggezza, se il primo capoverso del capitolo non lo dicesse in maniera totalmente pagana: le cose del mondo sono governate dalla Fortuna e da Dio.

[p.63] Come in un baleno, ecco farsi visibile la visione del mondo senzadio di Machiavelli, consistente proprio nell'aver tirato in ballo il nome di Dio. Come Spinoza, 150 anni dopo, dirà "Dio o Natura", l'italiano dice "Dio o Fortuna". Questo non è più un Dio cristiano, né

il Dio cattolico (i cui decreti possono esser modificati a forza di preghiere), né il dio di **Calvino** che stava allora spuntando all'orizzonte, quello che nella cieca rabbia non concede spazi al libero arbitrio umano. Questa è una dottrina nuovissima: il destino degli uomini è appeso all'infrangibile catena della necessità, ma ragione e volontà possono influire sul destino.

Parlando del "Principe", non ce la si può certamente cavare con una facile etichettatura. L'opera presenta qualche aspetto della triviale furbizia di Machiavelli; per esempio, che forse non sarebbe stato scritto, che certamente non conterrebbe le ambigue adulazioni verso la famiglia dei Medici, se l'autore – poco prima della stesura – non fosse stato in pericolo di vita, e per giunta minacciato di tortura o realmente sottoposto a sevizie. Il riconoscente lettore prenderà di buon umore quest'astuzia di Machiavelli, paragonandola magari con certi tratti umanitari di Bismarck. Almeno a me sembra quasi buffo (nel 22° capitolo sui "segretari di Stato", o ministri) il modo con cui Machiavelli suggerisce al principe dell'avvenire, al quale offre i suoi servigi, di cercare la sua gloria nella scelta d'un savio consigliere, legandolo a sé col ricoprirlo di onori e di ricchezze. "*Quando adunque li ministri, e li prìncipi circa i ministri, sono così fatti, possono confidare l'uno dell'altro; quando altrimenti, sempre il fine fia dannoso o per l'uno o per l'altro*."

Per la grandezza storica di questo trattato basta però guardare semplicemente al decisivo capitolo finale, cioè all'appello per la liberazione d'Italia, affinché si scrollino di dosso il dominio dei barbari. Esso è semplicemente esaltante nella sua veemenza rivoluzionaria, tanto da avere influito su tutte le rivoluzioni del paese. Se Machiavelli si convertì alla casa dei Medici solo per motivi personali, o anche per ragioni di realismo politico, sembra del tutto irrilevante di fronte al fatto che tutti i segnali facevano pensare che soltanto quel casato potesse esprimere il principe del futuro, il principe nuovo, il liberatore dell'Italia. Per analogia, il pensiero va al prussiano **Heinrich von Kleist** che, nella più profonda umiliazione della sua patria, riponeva le sue speranze su un arciduca austriaco. Perciò Machiavelli parla una volta (*Discorsi*, libro II, cap.17) da stratega, da futuro ministro della guerra; si è ironizzato sul fatto che questo stratega civile avesse sottovalutato l'importanza delle armi da fuoco... come se fosse stato suo compito di preconizzare l'impetuoso progresso dell'artiglieria. Per il suo tempo, però, era nel giusto; volendo ridere di lui, ci si è dimenticati che Machiavelli ha per la prima volta formulato l'esigenza della coscrizione obbligatoria, la necessità d'un esercito nazionale per la liberazione d'Italia.

[p.64]

"I Discorsi" – Si conosce a fondo il Machiavelli politico soltanto leggendo senza pregiudizi il suo libro sul Principe; quanto all'accusa che fosse, oltretutto, un uomo malvagio, non occorre controbatterla sul serio; sarà invece opportuno rimandare gli accusatori ai commenti su Tito Livio. In questi "Discorsi" Machiavelli è ancora più libero, perché non mostra alcun riguardo verso monarchia e papato, vedendo una calamità nell'ereditarietà del potere, e – quasi come Rienzo e Petrarca, ma incomparabilmente più da statista – annuncia quasi come una religione la dottrina politica del Rinascimento, l'esemplare grandezza dell'antico Stato romano. Di fronte alla quale la fede cristiana, la religione

teologica, decade ad una questione di basso rango. Non mi riesce di rappresentare queste idee di Machiavelli in modo più semplice e più incisivo se non col dire: dell'autorità degli storici romani Machiavelli non dubita neanche un attimo, mentre dell'autorità delle fonti cristiane della fede dubita a tal punto da riproporre, riguardo alla fondazione delle religioni, l'antica ipotesi dell'impostura. Almeno per quanto riguarda la fondazione dell'antica religione romana da parte di **Numa Pompilio**. Numa fece credere (*simulò*) a certi suoi appuntamenti con la ninfa Egeria per procacciarsi la fiducia del suo incolto popolo, a sostegno dei propri ordinamenti.

Orbene, dall'autore della Mandragola non ci si può aspettare che estenda questa teoria anche al Cristianesimo; ma lo dice lui stesso (*Discorsi*, libro I, cap.11): "In verità, nessuno ha mai introdotto leggi nuove presso un popolo senza richiamarsi a Dio**;** altrimenti le dottrine non sarebbero state accettate, perché un saggio può riconoscere buone alcune cose, ma della loro bontà non è in grado di persuadere i suoi simili. Perciò i governanti accorti cercano rifugio in un'autorità divina."

Il significato (anche nel capitolo successivo) è manifestamente questo: per il popolo dev'esser conservata la religione, e l'inganno non dev'esser mai riconosciuto. Infine, Machiavelli viene a parlare direttamente del Cristianesimo. E lo fa come se lui non vi appartenesse per niente. Gli Stati cristiani, dice, andrebbero molto meglio, se l'insegnamento del fondatore non fosse stato modificato arbitrariamente. Quanto più un popolo abita vicino al centro della Chiesa romana, tanto meno religiosità si riscontra in esso. L'Italia è andata in rovina perché non è – al pari di Francia e Spagna – uno Stato unitario, bensì lacerato dalla supremazia della Chiesa. E non si fa parola per ricordare che il problema essenziale (secondo la dottrina della Chiesa) non è certo il benessere materiale del popolo.

[p.65]

Tra i prìncipi religiosi e laici d'Italia non erano mancati mai, prima di Machiavelli, i non cristiani di tal fatta: frivoli miscredenti, irretiti in una massa di superstizioni. Machiavelli fu il primo non cristiano "serio", pressoché esente da superstizioni, un politico consapevole che ancorava il suo Stato solo al mondo terreno, e non all'aldilà, e neppure all'astrazione di umanità, bensì fondandolo – in modo ben circoscritto, per la prima volta – sull'idea di nazionalità. Coi suoi contemporanei **Lutero Calvino** e **Zwingli**, Machiavelli era d'accordo soltanto sul voler interpretare la Bibbia secondo il proprio individuale criterio; ma in ciò non v'era più alcun interesse teologico. Con Lutero concordava spesso nel rifiuto delle pretese papali, talché molte delle sue esternazioni epistolari coincidono coi "Discorsi conviviali" di Lutero; benché italiano, condanna il commercio delle indulgenze non meno dei tedeschi; ma a lui era del tutto aliena la viscerale fede di Lutero, che scaturiva da una placida mistica. Se vi fossero state delle relazioni tra le parti, egli avrebbe dovuto osteggiare l'intolleranza clericale di Calvino. Forse **Zwingli**, a cagione del suo amor di patria, avrebbe potuto esser più vicino a Machiavelli; ma anche da Zwingli lo teneva lontano proprio il cristianesimo. Un solo tratto potrebbe render chiara la sua diversità da tutti i seguaci d'una positiva confessione: i cattolici, unitamente ai tre gruppi riformati, usavano

scagliarsi reciprocamente – quale ingiuria aggiornata sull'attualità – l'epiteto di "turco".

Machiavelli, per contro, era propenso a giudicare la forma statale della Turchia e l'Islam in genere, come una forma superiore di Stato e di religione, anzi come la forma originaria che corrispondeva al meglio ad una fedele interpretazione della Bibbia. Anche lui, come i riformatori, si era occupato molto di **Agostino** e della sua "Città di Dio", ma solo come oppositore. Si tenne lontano persino dagli usi esteriori della Chiesa – dei così detti "praticanti" – per quanto era possibile allora nel suo paese. Pare che una volta, in una cerchia di devoti, tenesse addirittura una predica, ma talmente pregna di trasparente ironia da risultarne più una blasfemia che una edificante meditazione. Non riconobbe le nuove sette riformate come realtà compiute; il cristianesimo viveva, per lui, sempre e solamente a Roma, e detestava la Chiesa romana perché essa (e in questo convincimento l'aveva preceduto soltanto **Valla**) era responsabile delle sventure d'Italia.

[p.66]

Socinianismo – Volendo proprio aggregare ad una setta cristiana il Machiavelli senzadio, magari alla più malfamata fra tutte le eresie, lo si potrebbe definire tutt'al più un ariano, tant'è che, subito dopo di lui, e movendo dall'Italia, gli ariani risollevarono il capo sotto il nome di sociniani. Questo arianesimo, che negava il più misterioso dogma della cristianità, che ripristinava un ragionevole monoteismo mediante il ripudio della trinità, e che Machiavelli vedeva appunto realizzato nell'Islam, porterà tuttavia difilato – come vedremo più precisamente – a quella forma di ateismo che in **Spinoza** e in Hegel (compresi i discepoli Feuerbach e Strauß) prese forma di panteismo, presso inglesi e francesi forma di deismo. Machiavelli sarebbe stato d'accordo con **Goethe** il quale, con animo pacato e senza libertaria aggressività, voleva mettere la religione di Cristo al posto della religione cristiana: "Finalmente ci si potrà sentire, come persone, liberi e grandi, e cessare di dare qualche valore, in un modo o nell'altro, alle forme del culto esterno." (Si confronti con questo giudizio la dotta e istruttiva ricerca di **Tommasini** sul rapporto di Machiavelli con la religione, II, p. 563-765).

Loyola – Dovrò richiamare tosto l'attenzione sul fatto che il concetto di "machiavellismo", che un equivoco morale elaborò assai presto dalle teorie amorali di Machiavelli, venne a coincidere all'improvviso con l'altrettanto malinteso concetto di "gesuitismo". Ma qui vorrei subito, prima di trattarne la storia concettuale, premettere che neanche la personalità storica – succeduta immediatamente al Machiavelli nel fondatore dell'ordine dei Gesuiti – può esser compresa, se non teniamo presente l'affinità tra Machiavelli e Loyola.

L'intera Controriforma, che in favore della Chiesa romana trasformò l'Occidente in un cumulo di macerie, che attizzò e sobillò fino a che la spaventosa guerra religiosa dei Trent'anni divenne inevitabile, che nella Pace di Westfalia (1648) dopo stragi e carestie dovette accontentarsi d'un compromesso, che tuttavia con la vittoria di alcune idee di tolleranza porrà fine all'ideologia medioevale, ebbene, tutta questa Controriforma fu l'opera criminale – eppure ammirevole in sé quale dimostrazione di forza – dell'ordine dei

Gesuiti. E Loyola aveva plasmato questo nuovo Ordine, consciamente, alla grande, quale strumento necessario all'immane impresa. Per secoli i papi romani, nella loro frivola miscredenza, avevano preso alla leggera l'avanzata della decadenza, allo stesso modo in cui – un quarto di millennio più tardi – i re francesi non avrebbero afferrato le prime avvisaglie della Rivoluzione. La lotta alla Rivoluzione la fece Napoleone, la lotta alla Riforma fu affare del Loyola. Neppure farò un paragone tra questi due incomparabili uomini; ciascuno di loro (e mi sembra questa l'impressionante somiglianza) un' inverosimile mistura d'una irreale fantasmagoria, che s'incontra solo nei grandi poeti, e d'uno scellerato realismo, che si vorrebbe ogni volta marchiare col nome di machiavellismo.

[p.67]

Inigo (Ignazio) di Loyola (1491-1556) ci diventa più comprensibile, nella sua vita interiore, se pensiamo al suo leggendario connazionale, al cavaliere Don Chisciotte. Un cavaliere ideale senza macchia e senza paura che – nel giudizio di noi infedeli – combatte contro i mulini a vento, conducendo però questa battaglia con inaudito realismo politico, conoscenza e insieme disprezzo degli uomini. In gioventù era stato un valoroso cavaliere, come altri; ferito e storpiato (come Cervantes), mette in salvo il suo cuore appassionato nella Chiesa appendendo la sua armatura all'immagine di Maria. Il suo selvaggio zelo per la salvezza della Chiesa lo rende sospetto di eresia; ma lui non pensa lontanamente a diventare il martire d'un personale convincimento. Disciplinato come il più docile lanzichenecco, ubbidiente come un cadavere (*perinde ac cadaver*), si fa soldato di Maria nel cielo, del papa sulla terra. Nel corso d'una sua visione ravvisa quella che sarà la missione della sua vita: mettere a disposizione della Chiesa romana in angustie, col suo Ordine, una guardia del corpo, una *Compania de Jesus.* Vuole essere il tenente di Dio, al servizio del Luogotenente di Dio; educa i suoi confratelli con una sinistra pedagogia che avrebbe fatto dei Gesuiti i più celebri pedagoghi dell'Occidente, dei militanti assolutamente fidati e affidabili. Ciò che a Roma non si vedeva ancora, lo vedeva il chiaroveggente odio dello spagnolo: il potere dell'universale Chiesa cattolica ne sarebbe uscito spacciato, se non si fosse riusciti a schiacciare la Riforma.

Nell'autunno 1540 l'Ordine fu confermato, Loyola divenne il primo generale dei Gesuiti; nel 1545 ebbe inizio il Concilio di Trento, che dall'imperatore era stato imposto per la conciliazione delle contese religiose ma che – sotto la risoluta regìa dei discepoli di Loyola (**Salmeron** e **Lainez**) – non fece che organizzare un'autentica controriforma, scavando un incolmabile abisso tra la Chiesa di Roma e la schiera degli innovatori. Dai papi, il predominio sulla Chiesa cattolica era passato in mano ai Gesuiti. E' noto con quale maestria, con quanta machiavellica "realpolitik", con quale spietatezza, ammazzando e usando crimini d'ogni sorta, certo non cristianamente (ammesso che Cristo significhi davvero amore), la Controriforma dei Gesuiti riconquistò Francia e Polonia, mezza Germania e le terre ereditarie d'Austria, e come infine la Guerra dei Trent'anni, stremando tutti gli Stati, portò malgrado tutto alla vittoria degli ideali moderni, quantomeno alla reciproca sopportazione. Dopo cent'anni di Controriforma, la Chiesa romana fu costretta ad accettare la pace di Westfalia; anche se formalmente non l'ha mai approvata.

[p.68]

Machiavellismo – Sappiamo oggi, più precisamente e sicuramente dei contemporanei, con quanta incuranza dei comandamenti di Dio – cioè a dire quanto irreligiosamente – i Gesuiti abbiano agito durante quel secolo, in Francia e nell'Est europeo, in Inghilterra e in Germania, per non dire dell'Italia. I Gesuiti padroneggiarono la Chiesa, incominciando a rendere infallibili i papi che a ciò prestavano il loro nome; ma per i papi la fede significava poco o nulla, mentre la politica era tutto. Politica machiavellistica. Il fine giustificava i mezzi, il che non sarebbe un rimprovero se il fine fosse unicamente santo. Guerre di religione – stragi e massacri di quei 100 anni – erano, quelle, solo per i Gesuiti e per i poveri diavoli che si lasciavano macellare; per i prìncipi ecclesiastici e laici non erano che guerre egoistiche, affari di Stato. Nondimeno, già i contemporanei avevano la sensazione che i Gesuiti e i machiavellisti – per quanto opposti fossero i loro obiettivi – operassero coi medesimi mezzi; già il filantropo **Carlo Borromeo** accusava l'Ordine di esser guidato più da politici che da cristiani.

Durante quel periodo, e per lungo tempo ancora, predicatori e moralisti cristiani e deisti non cessarono di calunniare il grande fiorentino per aver osato dire ciò che realmente è; solo lo storicismo, col suo senso della realtà, con la sua attenzione per gli accadimenti del passato, spianerà il terreno per un'equa valutazione del primo moderno (e totalmente non teologico) uomo di Stato.

Dopo questa digressione, faccio ritorno alla storia semantica della parola "machiavellismo". La metamorfosi del nome proprio Machiavelli nel concetto di "machiavellismo" – ovvero la storia postuma del Machiavelli – sarebbe un ghiotto contributo alla storia dell'umana cultura dell'ipocrisia. Quasi tutte le fonti letterarie per una sintesi sulle postume fortune del grande fiorentino sono raccolte da **Tommasini** nell'introduzione al suo studio "Niccolò Machiavelli". Purtroppo, senza la giusta comprensione per l'evoluzione dello spirito del tempo e per la più riposta natura della mutazione linguistica.

Quando un nome di persona viene trasformato in concetto, il linguaggio comune suole trasferire inconsciamente i caratteri del nuovo concetto sulla personalità che a suo tempo era chiamata col proprio nome; a rischio che l'immagine della persona possa tramutarsi nella sua controfigura. Si pensi per poco a Gesù Cristo, il cui appellativo "Cristo" ha contribuito a definire la dottrina del cristianesimo, e precisamente in modo tale che – ai nostri giorni – perfino la teologia deve distinguere tra la religione di Cristo e la religione cristiana; e dove il nome proprio "Gesù" si ridusse a far da padrino nell'istituzione dell'Ordine dei Gesuiti, dando indirettamente avvio al concetto di "gesuitismo".

[p.69]

In verità, tutto è più semplice col mutamento semantico che da Machiavelli portò al machiavellismo. La situazione è all'incirca la seguente: ciò che d'ora in poi si chiamerà machiavellismo, era esistito ovviamente da che mondo è mondo, in quanto perspicacia politica degli uomini di azione. Non importava che quella qualità fosse al servizio d'un

ideale o d'una bassa volontà di potenza; solo Machiavelli – in carne e ossa, lui, segretario di Stato di Firenze – aveva detto pane al pane e vino al vino, portando alla coscienza dei politici stessi la necessità della perspicacia. Disse al mondo ciò che era ed era sempre esistito, e tuttora esiste. E poiché l'ipocrisia non vuol sentire quello che è nella realtà, Machiavelli venne considerato per l'appunto il suscitatore dell'intelligenza amorale, come se il naturalista che per primo ha descritto la natura d'una malattia ne fosse anche l'agente patogeno. Come se gli scopritori, o primi descrittori del morbo – che dal loro nome si chiamerà di **Basedow**, di Bright – grazie all'acutezza dei loro occhi si fossero guadagnata la maledizione dell'umanità. Andrebbe inoltre osservato che il principio, definito ingiuriosamente attraverso i secoli quale "machiavellico", sicuramente era biasimevole soltanto dal punto di vista dell'ipocrisia cristiana, ma propriamente non faceva che constatare cose e fatti dalla storia naturale dell'uomo. Non si suole certo moraleggiare nemmeno con la storia naturale della tigre o della volpe.

Non è vero che **Bayle** abbia coniato per primo la parola e il concetto di "machiavellismo". Nella sua accezione spregiativa, il termine (come l'italiano *machiavellico* e il francese *machiavelliser)* si trova già prima di Bayle, nell'anno appunto della pace di Westfalia, in un libro ostile ai nemici del papato. E il concetto era familiare già all'universale **Shakespeare**, sebbene egli eviti come poeta il nome astratto, facendo risuonare dappertutto (nelle *Allegre comari*, III,1, *Enrico VI*, parte prima, V,4, parte terza, III,2) il nome proprio; però il drammaturgo conosce così poco la personalità di Machiavelli, o l'ha dimenticato al punto che (nei due passi dell'Enrico VI, quindi cent'anni prima di Machiavelli!) fa citare il nome del segretario fiorentino. Questo non è un semplice anacronismo (come i cannoni o gli orologi nell'antica Roma!), ma è piuttosto il vivo uso linguistico del suo tempo, come quando fa parlare, ovviamente in inglese, Greci e Romani.

[p.70]

Ateismo – Il machiavellismo come concetto – ammesso che si possa intendere come tale un'espressione ingiuriosa – includeva già nel XVI secolo, particolarmente in Francia, anche l'accusa di ateismo. **Gentillet** e **de Thou** annoverano il segretario fiorentino fra gli atei, non solo, ma per soprammercato, estendendo e generalizzando un altro insulto, lo collocano fra i Turchi; talché il suo libro sul Principe equivarrebbe al Corano dei cortigiani. Non troviamo in loro alcuna traccia di comprensione storica per il fondatore del nuovo diritto pubblico senzadio; il giudizio su Machiavelli è altrettanto non scientifico, e in fondo risibile, quanto i coevi tentativi di rendere inviso agli intellettuali, con etimologie orripilanti, il nome stesso di Niccolò Machiavelli. Perfino **Campanella** prese parte a questa sobillazione, definendo il grande connazionale (ma soltanto nel suo ipocrita "*Atheismus triumphatus")* un miserabile cuoco che ha ammannito cibi letali. Sicché, in fin dei conti, non vi fu eresia – dall'averroismo fino alla Chiesa gallicana – che non venisse all'occasione definita machiavellica. Non suscita stupore, quindi, che Machiavelli venisse spacciato anche per l'autore del leggendario Libro dei tre Impostori, in una traduzione francese de "La religione d'un medico" di **Th.Browne**.

La parola d'ordine "machiavellismo" divenne un segno d'intesa, una sorta di grido di guerra dell'odio, in cui si coalizzavano tutti gli avversari della monarchia assoluta: i vecchi seguaci della teocrazia o della soggezione dello Stato alla Chiesa, nonché i nuovi ideologhi (che non si chiamavano ancora democratici), i quali – sotto la denominazione di monarcomachi – combattevano la posizione dei prìncipi invero soltanto nel nome di Dio, ma che già allora contribuivano a forgiare le armi della democrazia assoluta. Non rendendosi conto, peraltro, che continuavano ad operare nello spirito del vituperato Machiavelli. Tutti quei monarcomachi si atteggiavano da nemici giurati di Machiavelli (con ragione solo in quanto ideologhi).

Democratici, in senso moderno amici del popolo, non erano neppure quegli enciclopedisti che accolsero guardinghi l'eredità dei monarcomachi, facendo da ponte ai due regicidi, da quello di Cromwell a quello della Rivoluzione francese. Teocratici, tuttavia, lo erano ancor meno, dal momento che detestavano profondamente il Cristianesimo e ogni religione positiva, sicché in loro si potrebbero evidenziare sia pur rare tracce di comprensione storica per Machiavelli; incomincia con gli Enciclopedisti, comunque, il rovesciamento di valore del nome di Machiavelli. Voltaire si sforzò di mitigare i vieti luoghi comuni con cui Federico il Grande, da principe ereditario, usava declamare contro il grande fiorentino.

[p.71]

L'Antimachiavelli – Il confronto con Machiavelli che Federico di Prussia, ancora principe della corona, scrisse poco prima della sua ascesa al trono, facendolo pubblicare da Voltaire, è diventato celebre soltanto a causa del suo autore; eppure il lavoro originario del giovane Federico era peggiore, ancor più falso della stesura datagli da Voltaire. Così, pur sempre migliorato da accorciamenti e accorte modifiche, lo scritto venne pubblicato subito dopo l'incoronazione di Federico II col titolo "*L'Antimachiavel ou examen du Prince de Machiavel avec des Notes historiques et politiques*"; il re non sconfessò il suo libriccino solo perché Voltaire vi aveva apportato dei cambiamenti; anzi, accettò di buon grado le correzioni del grande e acclamato scrittore. Federico, le cui prime azioni di governo parvero ricalcare senz'altro le teorie di Machiavelli, si sentì forse imbarazzato solamente dalle espressioni usate quand'era principe della corona.

Il carteggio tra Voltaire e Federico riguardante l'allestimento del libro può metterci di buon umore e indispettire solo chi non sa che anche i grand'uomini sono povere, fragili creature. Il geniale principe e l'ormai famosissimo scrittore – entrambi cavalieri della verità – fanno a gara l'uno con l'altro in penose adulazioni. Nel suo "Secolo di Luigi XIV" Voltaire ha espresso giudizi benevoli su Machiavelli; Federico, in una dedica peraltro entusiasta, è insoddisfatto di questo elogio; egli paragona il letterato Voltaire senza esitare al Dio da adorarsi in cielo e accosta, in guisa altrettanto giovanile, l'autore del "Principe" (da lui chiamato un povero mascalzone) a **Cartouche**, il più celebre masnadiero dell'epoca (lettera del 31 marzo 1738); e Voltaire è abbastanza cortigiano da inchinarsi nella sua replica (del 20 maggio) al cospetto del suo allievo, invece di impartirgli una lezione. Dice

che ha lodato solo lo stile di Machiavelli, che la sua infernale politica è quella d'una manipolatrice di veleni, e loda invece il principe ereditario per aver palesato il catechismo della sua anima bella. Federico ne gongola; ecco che, finalmente, il politico furfante Machiavelli verrà cancellato dalla lista dei grandi uomini.

Voltaire lo incita a scendere pubblicamente in campo contro Machiavelli: il dio del sole contro il drago Pitone. Come se l'idea fosse nata da lui, Federico annuncia (il 22 marzo 1739) che sta meditando di pubblicare un libro contro Machiavelli. A giro di posta (il 15 aprile) Voltaire gli suggerisce di contrapporre al malvagio principe machiavelliano il buon re Enrico IV, facendo così vincere Voltaire su Machiavelli; al che Federico viene spronato con le più servili espressioni, in prosa e in versi. Voltaire riceve alla fine il manoscritto, ed è disposto ad apportarvi migliorie dove sembri opportuno. Anche l'albero più bello ha bisogno d'esser potato qua e là. Voltaire è l'umiltà in persona: ad un edificio di marmo lui ha aggiunto solo qualche cazzuola di malta. A fine d'anno 1739 il lavoro congiunto di Voltaire e di Federico passa alla stampa. Sennonché il principe di Prussia è in procinto di diventare re, e sconfessa il libro che Voltaire ha definito un capolavoro.

[p.72] Falso, e in fondo insincero, non è soltanto l'Antimachiavelli in sé, ma anche ciò che penne ufficiose hanno scritto del vanaglorioso trattato; falsa e insincera anche la prolusione che **Trendelenburg** pronunciò su di esso nel 1855 – per il giubileo di Federico – all'Accademia delle Scienze di Berlino. Era una tradizione davvero medioevale quella di far declamare ogni anno, per l'anniversario del grande re, adulatorie commemorazioni acritiche, che lo stesso Federico nei suoi anni migliori non avrebbe permesso, almeno da parte di professori tedeschi. Certo, Trendelenburg non era il primo venuto, bensì un profondo conoscitore della storia filosofica e della storia prussiana; eppoi sapeva benissimo che il grande re prussiano era più vicino al politico italiano di quanto poteva esser ammesso dallo stesso re e dal suo oratore ufficiale.

Antimachiavellismo – In verità, l'Antimachiavelli del principe Federico è l'oziosa esercitazione stilistica d'un aristocratico assetato di gloria che, per il momento, vorrebbe farsi eroe con Machiavelli, poco prima che il destino gli permetta di intraprendere, da re in guerra, la così detta parabola dell'eroe, applicando appunto i princìpi machiavelliani. Il suo autore è un immaturo e spiritoso giovanotto che ha fatto le sue letture, ricopiandosi bravamente le opinioni dei filosofi alla moda sui problemi morali, senza possedere tuttavia sufficienti conoscenze storiche per permettersi di esprimere giudizi su un Machiavelli; sembra che non abbia idea delle condizioni politiche dell'Italia dilacerata, dell'ideale politico degli uomini rinascimentali, nostalgici dello splendore dell'antica città di Roma, già dominatrice del mondo. Costui non ha idea della passione che anima Machiavelli il quale – primo politico realista dopo Rienzo e altri visionari – mirava a tradurre nella realtà quella nostalgia, incurante per la prima volta delle istanze temporali e della fraseologia ultraterrena della Chiesa. Eppoi sembra non presagire neppure che proprio lui, Federico – in quella dilaniata Germania dove prìncipi stranieri scorrazzano come i barbari in Italia all'inizio del Cinquecento -, assumerà il ruolo che il patriota Machiavelli assegna al suo

principesco ideale: dare alla povera patria con generose imprese, col ferro e col sangue, senza farsi imbrigliare dal diritto, una sostanza nazionale, ridestare i sentimenti dell'ammirazione dell'orgoglio e della paura, creando così per l'avvenire quella nazione che al presente non esiste. Federico non ha alcuna comprensione proprio per questo, per il fervido patriottismo di Machiavelli, per il diritto di prescrivere veleni – per usare le parole di Kant – nella disperata situazione dell'Italia malata; così il suo secondo successore non potrà nutrire alcuna comprensione per il poeta **Heinrich von Kleist**, il quale riteneva lecito ogni mezzo contro il torturatore della Germania.

[p.73] Quando Federico compose l'"Antimachiavelli", era soltanto un vanitoso letterato, e per giunta un fatuo successore al trono; voleva sbalordire il mondo mediante un programma di governo che si distanziasse verbosamente dal vituperato machiavellismo. Forse era già consapevole di quanto egli aveva imparato da Machiavelli (che egli non poteva affatto apprezzare quale maestro della lingua) come scrittore classico; Federico aveva imparato così male la lingua italiana da non saper leggere correntemente neppure un libretto d'opera. Ciò che a lui importava erano gli insegnamenti di Machiavelli, e di più ancora il discredito che li circondava. Sulla fondamentale malvagità nell'uomo, sull'egoismo quale movente delle azioni umane, sull'insignificanza di tutte le religioni positive, Federico la pensava esattamente come, 200 anni prima, lo stesso Machiavelli.

Eppure, quando si tratta di religione e di Chiesa, l'illustrissimo libero pensatore, che non poteva esser trascinato davanti a nessun tribunale, parla più ipocritamente del segretario fiorentino, il quale doveva temere ancora di finire sul rogo per un'accusa di eresia. Al suo principe ideale Machiavelli dà il consiglio di *sembrare* timorato di Dio, ma di agire all'occasione senza Dio; Federico rinunzia ad ogni religione positiva, e tuttavia esalta – qui come altrove, e con un linguaggio pressoché pretesco – il deismo, la morale della religione razionale. Suona in verità assai moderno il fatto che Federico metta in guardia dall'impiegare ulteriormente la logora macchina della religione per l'istupidimento del popolo; in compenso, la nuova macchina della morale deistica gli sembra abbastanza valida per siffatta funzione.

Goethe e Machiavelli – L'inesauribile saggezza di Goethe si riconferma anche nell'aver riconosciuto, da vegliardo, tutta l'importanza di Machiavelli. Da giovane, lo statista e storiografo fiorentino gli era così estraneo, da poter usare (nell'Egmont) l'omonimo scrivano della reggente come una reminiscenza all'autore del Principe, ammesso che alla fine non scambiasse davvero i due Machiavelli tra di loro. Ma, pochi anni prima della sua morte (14 dicembre 1827), invia all'amico Zelter una lettera che rivela la profondissima intelligenza della dottrina donata dal fiorentino alla posterità. Vi si tratta del "Napoleone" di **Walter Scott**; Goethe apprezza sommamente le capacità letterarie del narratore Scott, però intuisce naturalmente il suo atteggiamento nazionale britannico, da cui si **[p.74]** può imparare qualcosa; se non fosse che il pur bravo scrittore inglese non può stare all'altezza del genio di Napoleone. "E' certamente notevole che parli da onesto cittadino borghese, che si sforza di giudicarne le imprese con animo devoto, coscienzioso, guardandosi

tuttavia rigidamente da ogni considerazione machiavellica, *senza cui non è praticamente possibile occuparsi della storia del mondo."*

In Italia, specie a Firenze, vi sono stati sempre estimatori di Machiavelli che, nella loro qualità di liberi pensatori o di patrioti, non condividevano la moda europea di usare come un insulto il nome del loro grande concittadino. Uno dei noti ammiratori di Machiavelli fu – oltre a Voltaire e al poeta **Alfieri** – il coraggioso **Alberto Radicati**, conte di Passerano, che, tradito dal suo re Vittorio Amedeo II, si rifugiò da Torino nell'Inghilterra dei Collins e dei Tindal. E pubblicò nel 1736 un libro contro la corte di Roma. Nella satira, scritta in inglese e intitolata "Religione dei cannibali a Roma" viene introdotto a parlare il redivivo Machiavelli. (Non ho potuto procurarmi il libro, e mi affido pertanto a quanto ne riporta il diligente ma non libero **A.F.Artaud** nel suo "Machiavel, son génie et ses erreurs", II, p.387.). Parla il fiorentino: "I prìncipi più inferociti contro di me tennero consiglio e nominarono dei commissari incaricati di vagliare le mie tesi e di punirmi secondo la mostruosità del mio delitto. Io dichiarai di detestare tutte quelle dottrine come empie e di volermi sottoporre ad ogni pena, qualora codeste dottrine fossero opera mia. Sennonché i miei scritti non contengono altro che politica e ragion di Stato, che io ho attinto dalle azioni dei grandi sovrani. Talché non comprendo perché gli inventori di quella dissennata politica vengano riguardati come personaggi consacrati, mentre io, che ho soltanto portato alla luce i loro pensieri, passo per criminale, per ateo. In conseguenza di ciò, i giudici erano già oltremodo commossi e propensi ad assolvermi." A questo punto, il pubblico ministero accusa definitivamente Machiavelli, che viene condannato a morte. Tuttavia il verdetto non viene eseguito. Il re Filippo II lo grazia e, avendone grande stima, ne fa il suo ministro. Sotto i rammolliti successori di Filippo, Machiavelli è costretto ad abbandonare la Spagna; va errando in incognito per il mondo, finendo per entrare in un ordine religioso.

[p.75]

Tommaso Moro – Non un antesignano influente come Machiavelli, non uno scrittore altrettanto classico e tuttora ammaliante come lui, e tuttavia più amabile per la sua vita, più toccante per il suo destino fu l'uomo che nel Nord – malgrado tutte le differenze – combatté per gli stessi fini che perseguì il segretario di Firenze. L'apparizione del grande Cancelliere del regno inglese **Thomas More,** o **Morus**, che superò tutti i contemporanei per finezza e ardimento spirituale, che per carattere e forza d'animo fu almeno pari a Lutero, e il cui romanzo politico "Utopia" non è a tutt'oggi ancora analizzato esaurientemente, ebbene, questa straordinaria figura è diventata un enigma psicologico unicamente perché – di un deista ancora vagamente cristiano – si è fatto erroneamente un martire della Chiesa cattolica.

Molto più sicuramente che in una storia dei martiri della fede, Moro sta bene in una storia dell'ateismo. Io potrò provare in maniera convincente la sua natura non cristiana in base alla sua vita e dai suoi scritti. Ciò che resterà enigmatico, è non più e non meno indecifrabile della lingua e del sentimento di tutte le persone vissute in tempi remoti; noi non possiamo "comprendere" pienamente né la congiunzione di forza e di ottusità in Lutero,

né il connubio di libertà e di bigotteria in Moro; un po' di più, forse, la superiorità e la codardia in **Erasmo**, l'amico di Moro che era stato compagno di Lutero e ne sarà poi l'oppositore. Questo generale enigma della storia non è così facile a risolversi, come il professor **Caro** ha inteso fare nel suo saggio "Romanzi di Stato": asserendo che due anime albergano nel petto d'ogni umanista. Moro fu umanista solo nella misura in cui maneggiava con maestria la lingua latina (oltre all'inglese e alla francese), in prosa e in versi; ma la forma era per lui un giuoco, laddove nella sua condotta e nella sua lungimiranza politica egli sovrastava tutti gli umanisti, e tanto più i riformatori. Persino nella forma dei suoi scritti sembra a me che superi il celebratissimo Erasmo, il quale possiede una certa leziosa leggiadria, laddove Moro propone problemi anche attuali con vivo umorismo. prima dell'uscita pubblica di Lutero; il che è per noi ancora più im

Per quanto segue, si tenga presente – come punto di riferimento – che "Utopia" uscì nel 1516, ossia un anno portante del fatto che, nel medesimo anno, venne pubblicato lo scritto di **Pomponazzi** contro l'immortalità dell'anima. Moro non poteva ancora presagire lo scisma imminente, vedeva dinanzi a sé e contro sé soltanto l'universale Chiesa cristiana, non si occupava d'una riforma in piccolo, non poteva pensare ad una realizzazione delle sue idee, ma contrapponeva già una religione di natura – come una nuova legge – al cristianesimo positivo. Soltanto nell'ambito d'una utopia, certo. Eppure, quasi cent'anni prima di **Herbert di Cherbury.**

[p.76]

La vita di Moro – Tommaso Moro (nato verso il 1480, morto, anzi ucciso il 1535) venne al mondo a Londra, figlio d'un valente ma ignoto e povero giurista. Non vuol dire proprio nulla il fatto che non possiamo dare l'anno esatto della nascita; e ancor meno che consideriamo una leggenda un sogno di sua madre incinta e il rischio di morte corso dal lattante. Dopo la prima istruzione, Thomas entrò come servitore e compagno (una posizione detta di "paggio") nella cerchia del cardinale **Morton**, uomo assai influente, che aveva avuto parte nella caduta di Riccardo III; il giovane aspirante, al quale pare che il cardinale preconizzasse una grande avvenire, deve aver anticipato diverse esperienze dalle conversazioni conviviali, come in altre circostanze toccherà al giovane Swift nel palazzo di Sir William Temple. In Inghilterra c'è molta tradizione, sia nella politica sia nell'esperienza di vita.

Il cardinale Morton mandò il suo paggio a Oxford, dove avrebbe dovuto prepararsi con lo studio del diritto a qualche attività pubblica. Solo controvoglia Thomas si dedicò alla giurisprudenza. Gli stavano più a cuore tutt'altre cose da quelle offertegli dall'università. Mi sembra significativo che lo studente Thomas More si mettesse col partito moderno, che sosteneva il greco e coltivava un elegante latino, mentre il partito avverso era pago delle scolastiche elucubrazioni dei professori, convinto che lo studio del greco fosse già un'eresia. Quei giovani avversari del greco, della critica biblica e del lavoro intellettuale, si sentivano quindi nemici della grecità, e chiamavano pertanto se stessi "troiani". Non si dimentichi che questa spaccatura tra amici della luce e uomini oscuri – simboleggiando di massima un'antitesi tra ortodossia e pensiero critico – attraversava allora l'intero mondo

intellettuale d'Europa, e che quindi Thomas More, con la sua predilezione per la lingua greca (ancora una novità per l'Inghilterra dell'epoca), si professava nettamente in favore del progresso umanistico. E ancora a Oxford (o poco tempo dopo) egli strinse amicizia con Erasmo, già famoso come scrittore d'un ineguagliabile latino e come filologo della Bibbia, sul cui nome non gravava ancora la macchia che gli verrà impressa più tardi durante la Riforma a cagione della sua perfidia. Moro ed Erasmo erano uniti nel disprezzo per i monaci ignoranti e per la Scolastica imperante nelle scuole; ed uniti erano altresì nel desiderio d'una purificazione della Chiesa. Ma ciò non impedì che tutti e due fossero spaventati dalla tempesta scatenata da Lutero.

[p.77]

Moro ed Erasmo – Della visione del mondo dei due amici è significativo che insieme, in gaia emulazione, si dessero a tradurre in latino i Dialoghi di Luciano, l'ateista gaio e scanzonato. Una volta, Moro dice espressamente che anche noi abbiamo da imparare dall'antico scrittore a guardarci dalla superstizione che si ammanta da religione. Quanto fossero affini nei loro sentimenti Moro ed Erasmo, lo si deduce da molti passi delle lettere e degli epigrammi che usavano indirizzarsi reciprocamente. Una volta, Erasmo inviò a Moro alcuni versi giocosi, anziché rispedirgli un cavallo che gli aveva prestato: lui mangiava il corpo di Cristo in quanto credeva di mangiarlo; anche Moro, quindi, avrebbe dovuto credere e appagarsi della credenza di aver riavuto il suo cavallo! Solo per curiosità io rilevo qui che in un epigramma di Moro si riscontra anche il binomio rimato "*Christe – Iste*", che nel "Diario" di Goethe fu utilizzato per una blasfema oscenità. Anche in questo erano d'accordo gli amici, nel fatto che – contro la menzogna e l'ipocrisia dei religiosi – fossero armi legittime la facezia e l'irrisione.

Diversi erano invece nel temperamento e, forse per questo, nel loro intimo rapporto, rispetto ai problemi morali che venivano considerati religiosi. Erasmo aveva sangue più freddo; Moro doveva superare duri conflitti con la sua estrema eccitabilità sessuale, sentendosi per questo represso nella sua coscienza e inclinando verso gli antidoti della solitudine e della mortificazione carnale. In preda a questi stati d'animo, si lasciava andare al pensiero di farsi monaco, meglio francescano. Nel 1504 aveva provocato l'ira del re (che era ancora Enrico VII) nei suoi confronti, per aver parlato alla Camera bassa contro una nuova tassa; credette, o venne a sapere, che la sua vita fosse in pericolo, trovando asilo nella certosa di Londra. Là gli venne forse l'idea di trascorrere la sua vita in una cella, dedicandosi unicamente ai suoi studi. Ma la conoscenza di se stesso gli fece capire che il voto di castità gli avrebbe causato giorni difficili. Con repentina decisione, abbandonò la certosa e prese moglie. Come Erasmo diceva contro Hutten, Moro preferiva essere un casto marito anziché un sudicio religioso. Riguardo all'amore fisico, non sembra che pensasse alla maniera romantica, tanto nella vita quanto nella sua "Utopia". Delle due sorelle che il loro padre gli aveva proposto per il matrimonio, piacque al 25enne Moro la più giovane; ma lui scelse la più vecchia, per risparmiarle il dolore d'una ingiustizia. E quando, dopo la morte della sua prima moglie, credette di aver bisogno di un'altra, si cercò una signora non più giovane, economica, brutta, con la quale però – per dirla ancora

con Erasmo – viveva come se fosse stata una bella fanciulla.

[p.78]

Col matrimonio parve cominciasse la filistea vita borghese dell'ex studente, l'affanno per mantenere con decoro moglie e figli. Moro diventò avvocato, sottosceriffo e giudice di pace. In ciascuna di queste cariche si distinse per accortezza e raro altruismo, oltre che per inesauribile humor, che del resto non l'abbandonò neppure nei suoi ultimi giorni. Un amabilissimo tiro che – come giudice di pace – egli giocò ad un pedante giurista, è ben degno dell'autore di Utopia. In quegli anni, sovraccarico dei suoi doveri d'ufficio e degli obblighi di coscienzioso padre di famiglia, compose (nelle poche ore libere) i libri che gli procurarono un nome tra gli umanisti del suo tempo, nonché quella Utopia che apparterrà per sempre alla letteratura mondiale. Di questi scritti parleremo più avanti.

Moro ed Enrico VIII – La sua fama di umanista fu il motivo per cui Enrico VIII, che da dilettante gradiva circondarsi di uomini dotti, volse la sua attenzione sulle qualità del giureconsulto. Nel porto di Southampton, una nave del papa era stata messa sotto sequestro, e il cardinale legato **Campeggio,** casualmente presente in Inghilterra, doveva procurarne il riscatto; volendo esser riguardosi nei suoi confronti, nella forma e nella sostanza, cadde su Moro la scelta di condurre le trattative nel suo più raffinato latino. Moro gestì la faccenda secondo i desideri del sovrano, che lo persuase subito – e di persona – ad entrare al servizio dello Stato (1518). Il re stesso soleva stuzzicarlo rammentandogli che era venuto a corte assai malvolentieri. Il re era molto benevolo nei suoi confronti, tanto che Moro, con la più raffinata malizia, diceva che Enrico era così bendisposto verso tutti, di modo che ciascuno immaginasse di esser proprio lui il favorito; così come le vecchie londinesi, dopo aver pregato con tanto ardore dinanzi all'immagine della Madonna della Torre, si figurano che Maria dall'alto sorrida benigna, guardacaso, a ciascuna di loro.

Questo legame col re fu la causa dell'ascesa di Moro e della sua terribile fine. Il cardinale **Wolsey** era in quel tempo Gran Cancelliere e "onnipotente" favorito; un uomo ambizioso, non così nero come l'ha rappresentato Calderon, non tanto responsabile come dovette vederlo Shakespeare allorquando volle in parte giustificare il regale padre della sua Elisabetta. **Enrico VIII** era un monarca assoluto, sicché dal suo favorito poteva esser magari influenzato, ma non diretto. Eppoi, pur con le sue qualità, quel re era come un orco nella fiaba. Per il suo temperamento, era un fatuo sputasentenze, sfrenato nei suoi desideri, un **[p.79]** malfattore per disinibita irascibilità. Essendo inoltre un uomo corpulento, cacciatore di gonnelle, avendo imparato a tirar di spada, e spandendo senza ritegno beni e averi del suo popolo, una storiografia ufficiosa lo definiva per giunta un fior fior di cavaliere; già, anche i suoi regali confratelli – il più frivolo e quindi più innocuo donnaiolo Francesco I di Francia, e il segretamente lascivo Carlo V di Spagna e di Germania – erano cavalieri di tal fatta. Nondimeno, a paragone con Enrico VIII, Carlo era un savio statista, Francesco un ben intenzionato governante. Certo, Enrico sarebbe finito sul patibolo se fortuitamente non fosse stato re d'Inghilterra. In questo caso, il giudizio degli storici

cattolici, i quali lo definiscono un sanguinoso tiranno a cagione del suo ultimo periodo di regno, è stato certo ispirato dalla verità.

Allorché Tommaso Moro fu chiamato a corte, il cardinale Wolsey era ancora Lord Cancelliere, Enrico VIII e l'Inghilterra erano ancora buoni cattolici, e solo pochi inglesi si erano aggregati all'incipiente movimento luterano. Di conseguenza, Moro era ancora pienamente libero e disinvolto nell'appoggiare il suo amico Erasmo nelle sue aspirazioni umanistiche, sebbene fossero già mirate ad una certa riforma della Chiesa. Sorridendone, lo lasciarono fare. Perché il re, che nei conflitti europei tra l'imperatore e il re di Francia poteva talora ritenersi l'ago della bilancia, pilotava la sua posizione contraria alla Sede romana a seconda della situazione politica del momento; e Wolsey era in cuor suo, se possibile, anche più antichiesastico del re, giacché i suoi consigli erano sempre influenzati dal suo ambizioso proposito di diventare papa grazie all'appoggio dei prìncipi laici.

Per il re, come per l'ecclesiastico cancelliere, la capacità dell'umanista Moro di creare fastidi alla Chiesa romana con gli attacchi contro i monaci, non era che una pedina sulla loro scacchiera. Il ruolo di Moro presso la corte non era esattamente circoscritto; quando l'imperatore, o il re di Francia, o altolocati ambasciatori venivano a Londra, egli doveva salutarli con classiche allocuzioni, in virtù delle quali il re d'Inghilterra saliva più che mai nella reputazione di coltissimo sovrano. Probabilmente, il re avrà visto nel suo nuovo cortigiano nulla più che un rinomato e arrendevole oratore o sofista che, all'occasione, veniva impiegato ad onore e decoro della corte. Nei riguardi di questo suo ministro "parlante"- come si direbbe oggi – egli era estremamente accomodante, non senza pregiudizio della sua regale dignità. Moro non s'illudeva di certo sul carattere del suo signore. In seguito, gli furono messe in bocca molte profezie riguardanti il suo stesso destino. Documentata, però, è una sua esternazione dell'epoca in cui godeva ancora della benevolenza del re: sì, ne era assai fiero, ma il re gli avrebbe immancabilmente fatto tagliare la testa se, in cambio di quella, avesse ottenuto un bel castello in Francia.

[p.80]

L'ascesa alla massima carica statale – quella di Gran Cancelliere – non avvenne troppo affrettatamente. Moro seppe assai abilmente esaudire i desideri del re e contrastare nel contempo la presunzione del cardinale Wolsey. Intanto, dava buona prova di sé come diplomatico negli affari interni e internazionali, nelle trattative col Parlamento e nei negoziati della pace di Cambrai. Si notò allora (1529), per inciso, ma ancora in ottemperanza col re, che Moro aveva fatto includere tra le condizioni della pace delle norme che dovevano ostacolare la diffusione del protestantesimo nei Paesi Bassi per mezzo di libri inglesi o tedeschi stampati in Inghilterra.

Della sua vita privata ci sarebbe da dire parecchio, ma solo indirettamente ciò ha interesse per noi: che accolse nella sua casa, raccomandandolo al re, il pittore **Holbein** il Giovane, e che nella sua patriarcale vita famigliare propiziò – assai vivacemente e non cristianamente – fondamentali studi scientifici in favore delle donne. Chi potrebbe decidere se le frequenti devozioni domestiche, a cui ora si dedicava e che sembravano contrarie alle sue conce-

zioni umanistiche, rientrassero nel suo sistema dell'educazione dell'infanzia, o nei doveri della sua posizione, o non fossero semplicemente una ricaduta nelle mistiche crisi della sua adolescenza? Va rilevato comunque che codeste devozioni – se mi è lecito anticipare il termine – erano di genere pietistico, che esulavano dall'orbita della Chiesa già in quanto lui redigeva speciali preghiere per sé e per i suoi familiari; era quindi devoto all'interno d'una privata religiosità. Vorrei non dare alcun peso al fatto che, mentre la sua figlia prediletta giaceva in preda al cosiddetto "morbo del sudore"[8] lui voleva guarirla con le preghiere per cui, a forza di pregare, gli venne l'illuminazione di salvarla dalla morte con un clistere... ebbene, ciò che a noi appare strano nella faccenda, non doveva esserlo per un contemporaneo di Lutero. Non solo nella concezione cattolica, ma pure in quella protestante, pietistica, anzi addirittura in quella deistica dei primordi (senza dubbio, in tutti i casi, secondo la religione privata di Moro) l'ispirazione del "clistere" poteva ben rappresentare l'effetto d'una preghiera.

[p.81]

Anna Bolena – Nei primi anni del suo servizio a corte cade la partecipazione di Moro alla disputa teologica tra Enrico VIII e Lutero (1522); dovrò riparlarne, e intanto osservo solo che il re era in piena sintonia col suo dotto di corte, intendendo restar fedele alla Curia Romana. Fino a che lo travolse la passione per Anna Bolena. Questa piccola storia, diventata un affare di Stato solo per il rango e l'irascibilità dell'amante, io la rievoco soltanto per le sue conseguenze su Moro. Accecato dall'ira, il re non volle rinunciare ad Anna, ragion per cui Tommaso Moro assunse la carica di gran Cancelliere e salì poi il patibolo.

Già nel 1525 non era un segreto, per la corte e per l'Europa[9], che il re voleva avere con la consueta irruenza la damigella d'onore **Anna Bolena**, quale donna da letto al pari di altre

[8] La malattia del sudore inglese fu un'epidemia che, dalla fine del Quattrocento fin verso la metà del Cinquecento, troncò la vita di molte persone, non solo in Inghilterra; da allora, non si manifestata quasi più, e perciò non è stata esaminata e descritta dalla medicina moderna. Anche **Anna Bolena** fu per alcuni giorni in pericolo di vita per causa del sudore inglese. Se fosse morta per tale morbo (potrebbe dire lo scettico in una guida divina della storia mondiale), l'Inghilterra sarebbe rimasta cattolica. E Thomas More non sarebbe stato decapitato.

[9] Da uno degli scritti più amabili di Lutero si sarebbe potuto dedurre che la storia amorosa del re inglese Enrico era già nel 1525 oggetto di conversazione quotidiana presso le corti europee, anzi di più, che gli osservatori più acuti preconizzavano lo scisma imminente in Gran Bretagna. Fu il primo settembre 1525 allorché Lutero chiese scusa umilmente per la sua grossolana replica alla lettera sui sacramenti. Quel tono indegno, che fece una pessima impressione anche negli amici di Lutero, venne spiegato solo quando il re replicò con una lettera oltremodo altezzosa, sicché Lutero espose le sue ragioni con magnifica schiettezza. Egli aveva infatti appreso nientemeno che dal re Christiern di Danimarca che Enrico VIII voleva divorziare da Caterina e che sarebbe stato incline pertanto alla Riforma grazie ad un umile, conciliante arrendevolezza di Lutero. In questa splendida missiva di Lutero (del 1527) a Lutero sta a cuore soltanto di mostrare che in quella ammenda costringeva solo il suo corpo ad inginocchiarsi, che rinunziava ad ogni orgoglio solo per la sua persona, ma che non tradiva la causa del Vangelo neanche con una virgola. Con tale asserto Lutero rimase completamente nella verità; evidentemente aveva creduto di agire ancora una volta da politico, nella presunzione che il re d'Inghilterra fosse già per metà deciso al distacco dal papato. A questo proposito si deve leggere la lettera del 1527, che merita davvero di essere letta per la sua dispettosa arroganza. Lutero stesso credeva che la brutta risposta del re al suo perdono non fosse stata composrta dal re, ma da un erudito di corte, probabilmente (come vi si accenna) da Erasmo. Ma forse conviene pensare piuttosto a Moro, il quale aveva collaborato alla lettera sui sacramenti e l'anno successivo, come assistente del re, era sceso in campo contro Lutero.

generose fanciulle (compresa una sorella maggiore di Anna), o forse, dato che lei ci teneva tanto, quale legittima consorte. Anna fu abbastanza eccitante ed abile da accrescere la brama del re fino alla decisione di sposarla. D'improvviso, il re scoprì — dopo 17 anni di matrimonio — che la sua coscienza gli rimproverava di aver sposato, contro il diritto divino e naturale, la casta vedova di suo fratello. Voleva la separazione legale dalla prima moglie, la regina Caterina, e privare del diritto di successione la figlia Maria.

Tutte le meschinità dei potenti si misero in moto per questo "affare" europeo; tutti i teologi e i giuristi delle università scrissero, come ammaliati, pro o contro quel divorzio. La regina Caterina d'Aragona era zia dell'imperatore, i cui eserciti si trovavano in Italia; era, questo, il peggior imbarazzo per il papa. Non più meschino dei prìncipi e dei loro ministri, tuttavia vicinissimo alla collera del re, era il cardinale Wolsey, il quale, volendo compiacere al re, quando questi non tollerò più rinvii, propose dapprima una separazione con la mediazione del papa, poi un'altra attraverso il Parlamento. In questo momento critico Anna si ammalò del "morbo inglese"; il re si sarebbe anche consolato della sua morte, però essa guarì, e il suo dominio sul re diventò ancor più illimitato di prima.

[p.82]

Anche senza prove documentali, si può supporre che Enrico VIII, nei nove anni della sua passione amorosa (quindi fino a poco prima che lei fosse decapitata) orientasse tutte le sue decisioni, anche quelle politiche, secondo il volere di Anna e dei suoi consiglieri. La futura regina non perdonò al cardinale Wolsey di aver tergiversato nel preparare il divorzio del re. E' insensato ammettere che essa abbia fatto cadere il cardinale per simpatia verso il protestantesimo; per lei e il suo partito, la Riforma era soltanto un mezzo per il suo fine, una via per l'alcova regale. Se il papa non si piegava, per paura dell'imperatore, allora doveva esser d'aiuto in qualche modo la Riforma. Nell'ottobre 1529, il cardinale Wolsey dovette rassegnare le sue dimissioni.

Nelle intenzioni del re, toccava ora a Moro, quale fedele servitore del suo signore, prendere nelle sue mani la questione, superando le difficoltà giuridiche con la sua abilità e, insieme, con il prestigio di cui godeva in tutta Europa, influenzando gli umori del mondo a favore del re.

Moro rifiutò questo secondo servizio. Si era persuaso che il divorzio fosse illegale, non ne fece mistero, diventando in ciò sempre più ostinato, quanto maggiori erano le tentazioni di cedere. Sulle prime, tuttavia, deve aver espresso questo giudizio con cortese circospezione, eseguendo il primo servizio – cioè di spianare la strada al volere del re – in modo convincente; altrimenti, sarebbe incomprensibile il fatto che Enrico VIII sperò per anni di fargli cambiare idea, facendone il suo cancelliere pochi giorni dopo la destituzione di Wolsey. Certo è che Moro non fu propriamente interpellato; doveva semplicemente ubbidire ad un ordine. In questo periodo fu assai depresso; al suo genero ebbe a dire una volta che avrebbe voluto esser rinchiuso in un sacco e gettato nel Tamigi, se solo si fosse ripristinata la pace e l'unita della fede, e insieme si fosse risolto in modo tranquillante il problema coniugale del re. E' verosimile che, sedotto in fondo dalla prospettiva della

massima carica del regno, cercasse una via d'uscita tra la propria coscienza e la passione del re; quanto meno, il vescovo di Londra, incaricato di sondarne la disponibilità, annunciava che Moro non poteva al momento accondiscendere in pieno, ma che sperava ancora di poter accontentare il re.

[p.83]

Moro eletto cancelliere – Enrico si fidò di questa vaga promessa, e Moro fu nominato (25 ottobre 1529) Cancelliere del regno. Nella solenne cerimonia d'insediamento, il duca di Norfolk sottolineò, in nome del re, che solo per i suoi meriti Moro era salito ad un rango che, fino allora, era toccato soltanto ad alti prelati e ad egregi personaggi dell'aristocrazia. Ancora più sconcertante – per le consuetudini ufficiali del nostro tempo – fu la risposta di Moro a quel discorso. Ricordava di esser entrato suo malgrado a corte, e che solo di mala voglia stava per assumere la nuova carica; la spaventosa caduta del suo predecessore lo ammoniva a vedere sempre incombente su di lui la spada di Damocle. Perciò l'encomio del duca, e la stessa benevolenza del monarca, erano per lui motivo di poca gioia.

L'aspettativa che Moro avesse voluto vendere la sua coscienza solo a maggior prezzo, e che ora, da Cancelliere, si sarebbe deciso nel senso voluto dal re, non fu esaudita; sempre più angosciato, egli accampava i suoi scrupoli. Invano cercarono di persuaderlo l'arcivescovo **Cranmer**, che dirigeva l'intera causa di divorzio, e altri teologi del re. Moro restò tanto più inflessibile in quanto si palesavano ormai i progetti (per consiglio del segretario Cromwell, che in Shakespeare ha certamente una bella particina) di vendicarsi col papa e al tempo stesso, secondo l'esempio dei prìncipi tedeschi, di accrescere il potere del re: l'ex *Defensor fidei* sarebbe stato dichiarato capo della Chiesa d'Inghilterra quale *Protector ecclesiae*.

Un distacco dal papa, dunque, non un ripudio della dottrina cattolica; la Chiesa anglicana sarebbe stata, nelle mani del sovrano inglese, uno strumento molto più docile di quanto fosse mai stata la Chiesa gallicana per i re francesi. Mentre la trama di queste vicende era tessuta dal prelato Cranmer, re Enrico, ormai furibondo per le annose difficoltà, perseguiva impaziente quel divorzio e quel matrimonio che considerava suoi affari privati. Nel gennaio 1533 si sposò con Anna, quattro mesi dopo dichiarò nulla l'unione con Caterina, dopo di che fu celebrata la fastosa incoronazione di Anna. Sappiamo che, tre anni dopo, quel medesimo Parlamento avrebbe altrettanto servilmente condannato a morte Anna Bolena, dichiarando inoltre Maria, la figlia di Caterina, decaduta dal diritto di successione, per riconoscerla in seguito come regina.

[p.84] Ora il re, abituato a siffatti rappresentanti del popolo e a ministri come Wolsey – sicuramente, pertanto, spregiatore dell'umanità – non si curava più delle perplessità morali di Moro; gli bastava che il suo Cancelliere si conformasse ai fatti compiuti e non obiettasse pubblicamente al divorzio da Caterina e al distacco dal papa. Questa tenue speranza sembrò realizzarsi, dato che il Cancelliere, nei dibattimenti sul divorzio, presentò ufficialmente al Parlamento la questione e i pareri di teologi stranieri, non solo, ma assicurò anche che il re obbediva così unicamente al suo dovere di regnante e alla sua

coscienza, non alle sue voglie. Enrico non poteva immaginare che, al suo Cancelliere, il progettato regno papalino fosse ancor più ripugnante del divorzio da Caterina.

Quando furono conclusi i primi passi contro Roma, esattamente un anno prima che il matrimonio del re con Caterina fosse dichiarato nullo, Moro oppose il suo rifiuto, pregando però di esser dimesso per ragioni di salute. Enrico acconsentì al congedo con benevoli parole, ma sentì le dimissioni come un'offesa inflittagli da un servitore, riservandosi una tremenda punizione. Che Moro avesse esercitato il suo mandato con esemplare lealtà, in modo incorrotto (al contrario del suo predecessore), senza riguardo al prestigio d'una parte ("in una giusta causa, persino il diavolo deve ottener ragione contro il padre stesso del giudice"), che pertanto egli fosse oltremodo amato dal popolo, tutto ciò avrebbe reso tanto più valido il consenso di Moro al divorzio. Proprio per questo, invece, Enrico e Anna non perdonarono.

Processo ed esecuzione di Moro – Il 16 maggio 1532 Moro ritornò a vita privata. Non certo da mendicante, ma in condizioni assai modeste. Per i suoi cari, era di nuovo il buon padre di famiglia, sempre disposto a qualche scherzo. Del matrimonio del re non parlò più, né in pubblico né tra amici. Nondimeno presagiva ciò che incombeva su di lui. Un tempo, il re l'aveva colmato di favori per guadagnarlo alla sua causa; adesso, voleva manifestamente ottenere lo stesso con le minacce. E Moro sapeva che anche lui non avrebbe ceduto. C'era qualcosa di demonico, in lui, che sembrava dirgli – come per una compulsione – quando doveva sottostare al volere del re, e quando non doveva; e quel démone non era tanto conseguente. Quando i vescovi vollero convincere Moro a presenziare all'incoronazione di Anna, facendogli persino avere il denaro necessario per l'abito da cerimonia, egli rifiutò non il denaro ma la sua comparsa a corte.

[p.85]

Intanto, i suoi nemici tentarono ciò che contro un favorito caduto in disgrazia aveva sempre avuto successo, accusandolo cioè di corruzione in ufficio; tutte accuse che Moro rintuzzò facilmente. Allora si cercò di intimidirlo addossandogli la responsabilità dei discorsi d'una monaca facile all'estasi, la quale faceva propaganda tra il popolo contro il matrimonio del re; anche qui Moro poté dimostrare la sua innocenza. Del tutto sbagliata fu l'accusa che, dieci anni prima, Moro avesse incitato il re a scrivere il suo libro contro Lutero, e quindi in difesa della supremazia papale; Moro rammentò al re che egli, sotto questo riguardo, era andato molto più in là di quanto aveva consigliato il suo cancelliere. Una volta superata questa tempesta, Moro sembrò esser salvo. Ma il duca di Norfolk lo mise in guardia: l'ira del principe è la morte. Al che Moro risponde con stoicismo consciamente antico: "Allora io ci vedo quest'unica differenza, che io morirò oggi, voi invece domani."

A questo punto, i giuristi del re si prepararono al colpo che mirava alla testa di Moro. Naturalmente ciò non va inteso come se il "giuramento di successione" fosse stato richiesto solo a causa di Moro; la legge che annullava il matrimonio con Caterina, che escludeva Maria dalla successione al trono, attribuendo solo ai figli di Anna il diritto ereditario e

punendo come alto tradimento tutti gli scritti contro il nuovo matrimonio, ebbene, quella legge era una necessaria conseguenza delle azioni precedenti. Ma era indirizzato alla persona di Moro il fatto che si chiedeva a lui, unico laico, l'esplicito giuramento; altrimenti avrebbero dovuto prestarlo solo religiosi e funzionari statali. L'atteggiamento di Moro fu coraggioso, ma non senza una certa scaltrezza; si dichiarò pronto a prestare il giuramento al diritto di successione imposto dal re, però si rifiutò di giurare il testo integrale dell'atto che, nel suo primo articolo, aveva ignorato il fatto che il matrimonio con Caterina era stato concluso con dispensa papale e non era ancora riconosciuto dal papa. A lungo si trattò sul mandato di comparizione per Moro. Cranmer consigliò di accettare il mezzo giuramento di Moro. Pare che solo Anna Bolena, bramosa di vendetta, volesse la morte dell'ex cancelliere. Moro fu rinchiuso nella Torre, sotto l'accusa ufficiale di esser responsabile dell'omissione d'un avviso d'alto tradimento (*misprision of treason*); per questo, l'atto di successione prevedeva carcere a vita e confisca di tutti i beni.

La violazione del diritto è dimostrata dal fatto che, anche ora, il re non cessò di estorcere con le minacce la totale sottomissione di Moro. Non si lasciò nulla d'intentato. La figlia prediletta di Moro dovette cercare di persuaderlo ad accondiscendere al pieno giuramento. Alla fine, anche la signora Moro venne ammessa nella Torre; affinché non mancasse niente all'analogia con Socrate, la moglie si comportò all'incirca come Santippe, cioè come ogni semplice moglie si comporterebbe di fronte al pericolo di vita del marito; e Moro rispose alla sua passione con umore veramente socratico. Moro affrontava la propria morte con ammirevole tranquillità.

[p.86]

Il pretesto per un verdetto capitale fu approntato solo quando – nel novembre 1534, mezzo anno dopo l'arresto di Moro – si dovette giurare un nuovo atto del Parlamento che assegnava al re il diritto di essere il Capo supremo della Chiesa inglese e di abolirne tutti gli errori e gli abusi. Era l'Atto di supremazia. Nell'aprile 1535, Moro fu nuovamente invitato dal segretario Cromwell a prendere posizione su di esso. Benché Cromwell lo ammonisse che il re poteva ricorrere a misure estreme, Moro non fece una piega. Di lì a poco, infatti, alcuni religiosi vennero giustiziati per la loro contestazione. Ma ciò non fece alcuna impressione sull'uomo ormai pronto a morire. In successivi interrogatori, dichiarò di non voler prestar giuramento né pronunciare più nulla. E così, il primo luglio 1535, non venne più accusato di omissione d'avviso, ma addirittura di alto tradimento. Tuttavia ancora, in caso di sottomissione, fu promesso all'imputato il perdono del sovrano.

Nella sua difesa orale contro la prolissa e farraginosa imputazione, Moro si sofferma specialmente su due punti: il divorzio del re e la supremazia. Sulla legittimazione del secondo matrimonio, egli avrebbe espresso l'opinione della sua coscienza solo su richiesta del re, e in ciò non poteva esserci alto tradimento. Quanto alla supremazia del re, egli non aveva mai espresso una sola parola di opposizione; il silenzio non è alto tradimento, e i pensieri possono esser giudicati solo da Dio. Un falso testimonio, che aveva attestato presunte esternazioni di Moro contro la supremazia del re, venne contestato da Moro con estrema energia. I giurati si ritirarono ed emisero il loro "colpevole" così rapidamente che,

nel breve intervallo, non avrebbero potuto leggere neppure l'imputazione.

Dopo il verdetto dei giurati, Moro non ebbe alcun motivo di insistere nel suo silenzio, e riconobbe solennemente la supremazia del papa. Ora, seduta stante, venne condannato all'atroce pena per alto tradimento; lo si doveva trascinare ad una corda attraverso la City fino a Tyburne, appendervelo fino allo svenimento, poi depornelo ancora vivo, tagliargli gli organi genitali, strappare le interiora, bruciare gli intestini, esporre al ludibrio le parti squartate alle porte della City e la testa sul ponte di Londra. Il re gli fece la grazia d'una semplice decapitazione. La condanna fu eseguita il 6 luglio 1535. I puritani presero malissimo il fatto che Moro non smarrì il suo buon umore e la sua voglia di scherzare neanche nell'ora della morte.

[p.87]

Il libro "*Utopia*" – Senza transizione vorrei ora contrapporre alla posizione di Moro, che lo fa apparire un martire della Chiesa cattolica, e che forse gli procaccerà un giorno perfino l'aureola del santo, [nel 1935! **N.d.T.**] quel deismo che si esprime nella sua "Utopia", risalente al 1516; col piccolo rischio di essere citato in giudizio dall'*advocatus diaboli* nel processo di santificazione! Non mi si deve obbiettare che, tra la pubblicazione del romanzo "statale" e l'esperienza vissuta nel palazzo, sono intanto trascorsi vent'anni; in questo periodo Moro non si è cambiato, salvo che gli studi umanistici della sua giovinezza ora gli stavano a cuore un po' di meno; però il senso della giustizia e l'umorismo del suo romanzo non l'hanno abbandonato neanche negli ultimi anni, quando ormai combatteva più per il suo onore che per la sua vita. Un tempo aveva plasmato un platonico Stato ideale, alla fine offriva al mondo il modello d'un platonico saggio. Io rinunzio peraltro alla tentazione di paragonare tra loro le due opere politiche di Platone e di Moro; la dipendenza di Moro è evidente, il suo platonismo in generale non diverso da quello degli altri umanisti. Tuttavia noi possiamo prescindere da tali considerazioni comparative, visto che Moro – nella sua *Utopia* – ha oltrepassato di molto la non cristianità, più che altro estetica, dei platonici italiani.

In certa misura, il romanzo politico "Utopia" è un libro realistico. Perché lo fecero nascere i viaggi e le scoperte di quegli ultimi decenni. Il cronista dal quale Moro viene a conoscere le meraviglie dell'isola di Utopia è un portoghese che ha seguito la stella di Amerigo Vespucci, facendo così la conoscenza del più felice di tutti gli Stati, quello sull'isola Utopia.

L'altra obiezione, che Moro avrebbe scritto la sua favola per ozioso intrattenimento, non necessita davvero di confutazione; basta leggere il libro. Sorvolo sulla critica che Moro fa fare al suo amico portoghese nei confronti di altre istituzioni, e che mira al più radicale ripudio della Weltanschauung medioevale: la critica della società che rende necessario il furto per poi reprimerlo, la ribellione contro i latifondisti che producono i ladri per godere il gusto di impiccarli, l'ira verso il capitalismo e contro il monachesimo, il disprezzo per la vita di corte, e la dimostrazione che un filosofo non può essere il massimo servitore d'un re occidentale. Con l'eliminazione del capitalismo, i fondamenti della grande rivoluzione

diventano automaticamente delle realtà: libertà, uguaglianza e fraternità. **[p.88]**

In questo riguardo, Moro insegna un vero e proprio comunismo, e sa dimostrare con felicissima arguzia il valore puramente convenzionale dell'oro e delle pietre preziose, con terribile corruccio l'insensatezza dei privilegi capitalistici. Vero è che tutte queste cose non gli sembrano contrastare affatto col Vangelo; ma, in realtà, lui perviene a queste istanze movendo da ragioni di economia politica. Le sue innovazioni non avrebbero effetti così strabilianti, il suo libro non avrebbe conservato il suo perenne fascino, se egli non avesse per l'appunto esposto le sue utopie – come ora si suole chiamarle dal suo libro – con realistica fantasia. Ai nostri occhi, il fascino si accresce grazie ad una serie di piccole e grandi nuove trovate che nello Stato di Utopia sono in uso già da quattrocento anni.

Il lettore odierno si chiede talora perché il comunismo debba essere irrealizzabile, visto che nel frattempo sono diventate realtà tante cose fantasticate dal vecchio Moro: incubatrici artificiali, giochi di guerra presso lo stato maggiore, controllo statale sulla produzione e divieto di sciocche merci voluttuarie, accesso di bimbi dotati a classi speciali (da noi purtroppo ancora non realizzate, ma divenute intanto una seria esigenza), uso delle lingue nazionali nelle scienze. Non da ultimo, la malìa del libro consiste nella spontanea arguzia di Moro, in una forza d'urto che agisce tanto più intensamente quanto più rara e subitanea si manifesta. Ne dò un solo esempio: che la caccia venga consentita solamente ai macellai.

Istituzioni utopistiche – Mi limito alle istituzioni che riguardano la religione dello Stato utopistico – d'uno Stato ideale, beninteso – la cui insuperabilità viene esaltata dal portoghese e che Moro stesso (nella conclusione) deve ammettere con uno sconsolato sospiro. A favore della non cristianità dell'ispirazione depone già una poco appariscente riflessione che, per quanto ne so, è passata finora inosservata.

Prima che il compagno di Amerigo approdasse a Utopia, una sola volta alcune navi avevano fatto naufragio dinanzi alla costa, e da quei naufraghi gli abitanti di Utopia avevano appreso tutta la loro cultura; ciò era accaduto 1200 anni prima, sicché lo Stato ideale era la continuazione d'una civiltà che, nel mondo antico, era esistita prima della vittoria del cristianesimo. Di conseguenza, in Utopia s'era sviluppata una morale non cristiana, bensì ellenica. La virtù consiste nella vita secondo natura, la salute è il bene supremo, di cui solo la natura va ringraziata. Rinunziare alle gioie della vita, macerarsi nelle privazioni, è un atto di cruda stoltezza. Nel che rientra pure che, in caso di inguaribili e acuti dolori, viene consigliato il suicidio; ed inoltre, che un matrimonio mal assortito può esser sciolto per legge. (Eppure Moro morirà per essersi opposto al divorzio del re.) E più libero dei cristiani dell'età medioevale, perfino più libero dei Greci, Moro si mostrò nel concedere appunto alle donne una grande influenza negli affari dello Stato.

[p.89]

Per quanto riguarda la religione, la fede degli "utopiani" non è unitaria; molti seguono un culto astrale o solare, oppure hanno elaborato una venerazione degli eroi, mentre la maggioranza si accontenta di riconoscere un inconoscibile "essere supremo", accettando

un'immortalità dell'anima e la ferma certezza in futuri premi e castighi. Queste dottrine, però, le considerano fondate sulla ragione. Lo Stato in quanto tale è deistico e tollerante. Per mezzo dei nuovi arrivati, si consentì persino la diffusione del cristianesimo; ma quando un convertito cominciò ad infierire violentemente contro la vecchia fede utopiana, venne bandito, non già a causa d'un delitto religioso, ma soltanto per sobillazione pubblica. La costrizione religiosa è colà tirannica e stupida; vi regna piena libertà di pensiero e di fede. Persino i negatori dell'immortalità vengono puniti solo col disprezzo. La superstizione è oggetto di derisione. La beatitudine si merita solo con un'esistenza creativa e con le buone opere.

Vi sono solo pochi sacerdoti, i quali – come tutti i funzionari – vengono eletti con votazione segreta da tutto il popolo, anche dalle donne anziane; il numero dei preti è così basso perché sono poche le persone abbastanza virtuose per una funzione così bella. Nei templi si esercita un culto assai indeterminato, deistico, al quale possono partecipare – senza scrupoli di coscienza – i credenti d'ogni specie; a casa sua, ogni utopiano può celebrare i misteri a proprio piacimento. Per la stessa ragione, in pubblico si prega solo all'ignoto supremo essere, che s'invoca genericamente col nome di Mitra (Sole). Moro non sarebbe stato cittadino della transizione tra il Medioevo e l'Età moderna se non avesse detto, almeno di sfuggita, che lo Stato utopiano corrispondeva agli insegnamenti di Gesù Cristo.

Comunismo – Dunque, il comunismo – che il guardingo "socialismo della cattedra" dei nostri giorni preferisce definire "collettivismo" (per distinguere la proprietà pubblica dalla popolare ripartizione della proprietà privata) – si dice che fosse stato predicato già da Gesù Cristo. Quest' affermazione è assolutamente erronea, benché sia stata ripetuta anche in tempi recenti dai nuovi cristiani, da **St.Simon** fino a Kutter. Perché ciò che Gesù ha voluto, è la compassione per la povertà, bontà fino all'altruismo, ma in nessun caso comunione di beni; quanto meno, che non mangi chi non lavora.

[p.90] Nemmeno tra i primi cristiani l'abnegazione si spinse fino al comunismo. E allorché il Cristianesimo trionfante, sotto le influenze orientali, accolse nella sua dottrina il disprezzo di tutti i beni terreni, anzi persino il disprezzo della materia, e dopo che il monachesimo ebbe istituito qualcosa di analogo agli insediamenti comunistici, la Chiesa fu molto incline ad introdurre bensì una sorta di collettivismo, ma per dire il vero – malgrado tutte le opere di carità – non accolse di certo un collettivismo sociale; la "manomorta" tentò di incorporarsi ogni proprietà privata, ma solo come proprietà esclusiva dell'assoluto governo della Chiesa. A quel punto iniziarono praticissimi e assai terrestri tentativi di promuovere situazioni di uguaglianza o distribuzione di beni presso le sétte ereticali, che paragonavano la miseria costante del popolo con la prosperità del clero, additando la frugalità degli apostoli e dichiarando così, se non la comunione dei beni, almeno l'uguaglianza dei beni quale fine d'una istituzione cristiana. Le rivolte dei **Circoncellioni** nel IV secolo seguirono immediatamente alla cristianizzazione dello Stato romano, ma forse non rientrano in questo processo, come forse neanche le rivolte dei Bagaudi in Gallia.

Dall'XI secolo, però, alla natura delle eresie non riluttava più questo pensiero: il popolo

indigente doveva partecipare all'abbondanza dei prìncipi e dei prelati. Su questo rozzo – e per me invidioso – comunismo ha influito con particolare intensità il visionario **Gioacchino da Fiore**, come del resto anche sul razionalismo non politico, in entrambi i fronti contro la sua volontà. Verso la fine del Medioevo, quanto più largo diventava l'abisso tra possidenti e nullatenenti, tanto più vi si fondeva l'aspirazione per l'uguaglianza dei beni con le altre eresie degli scontenti. Senza invocazioni alla parola di Dio non era pensabile, a quei tempi, alcun programma politico: né la profezia d'un ritorno dell'imperatore Federico II, né la *Reformatio* dell'imperatore Sigismondo, né – pochi anni dopo "Utopia" – le rivendicazioni della guerra dei contadini. Osservata dal punto di vista dell'economia politica, la "Utopia" di Moro si colloca di gran lunga più in alto di tutti i precedenti tentativi; come si è detto e dimostrato, essa è completamente deistica, sostanzialmente non cristiana, pur ritenendo giusto ricollegarsi almeno una volta alla vecchia leggenda d'un primitivo comunismo cristiano.

[p.91]

Moro insoddisfatto della Riforma – Questo richiamo al Vangelo, a vantaggio d'uno Stato comunistico e d'una religione naturale, appare facilmente al lettore di oggi nulla più che una prudente copertura alle spalle; ma certamente, all'epoca del Rinascimento, significava qualcosa di più, e ci può aiutare a rischiarare in parte questo enigma psicologico: come poté il libero, anzi il radicale pensatore dell'"Utopia" diventare un avversario dei protestanti e insieme un martire del cattolicesimo? Io giudico meschino, e indegno di tanto uomo, interpretare la sua coerenza e la sua abnegazione di fronte alla morte come fece l'arcivescovo Cranmer allorché Moro non volle prestare appieno il giuramento di successione: che Moro restò fermo nel suo proposito per brama di gloria, per paura di perdere la generale stima per arrendevolezza. Per questo non si affronta la morte, sicuramente non un Tommaso Moro, tanto meno alla sua maniera, con uno scherzo sulle labbra. Cranmer era un coltissimo signore e uomo di mondo, ma non conosceva il cuore umano. Nemmeno il proprio, tant'è vero che anche lui ritrattò la sua ritrattazione e affrontò pure la morte (sotto la sanguinosa cattolica Maria), ma non certamente in quanto smanioso di gloria.

[p.91]

Fino alle minime sfumature non possiamo certo immedesimarci nei pensieri di epoche così lontane. Una cosa però è sicura, che la fede cristiana costituiva allora in qualche misura, anche per l'umanista, il fondamento esclusivo della visione del mondo. La generalità della confessione, praticamente priva di eccezioni, e per giunta l'educazione e la consuetudine facevano del Cristianesimo – anche per uomini liberi – un'idea per così dire innata. Di qui, per tutte le teste pensanti, la coazione psicologica di adattare il loro rivelato (e presuntivamente innato) cristianesimo alla religione razionale, lentamente escogitata, e nuovamente presupposta come innata. Di qui – in Moro, come più tardi in **Herbert di Cherbury** – la fede nell'immortalità e nell'oltremondo, che si propone come un'istanza della ragione, quantunque non sia che un residuato della vecchia fede.

Ci si guardi però dal rimirare con commiserazione – dall'elevato osservatorio d'una

scienza illuminata, critica, o recentemente anche monistica – così fatte torbidezze della pura ragione. Come se noi fossimo più liberi di fronte a concetti che si pretendono innati! C'è tra di noi un solo professore di economia politica che non abbia demolito dialetticamente il diritto di proprietà, che ciò nonostante impedirebbe ai militari di far fuoco sui comunisti "pratici", come fece Lutero sui contadini che volevano interpretare "praticamente" il Vangelo? Ci sono tra noi poeti che non abbiano spasimato per l'universale fratellanza e per il superamento delle angustie nazionali e che, una volta scoppiate le ostilità, non abbiano intonato – in perfetta buona fede – inni di odio contro i nemici? Non basta ancora dubitare e negare, per sopprimere vecchi concetti. Quei coraggiosi che per primi scrissero contro la follia dei processi alle streghe, non erano affatto sicuri che non esistessero né diavoli né streghe. Tant'è vero che **Jean Bodin**, libero pensatore, crede ancora a tutti i demoni!

[p.92]

A mio giudizio, è da questa lunga, protratta ripercussione di concetti o parole in via di estinzione, o senz'altro ormai estinti, che si spiega a sufficienza la natura non cristiana dell'uomo che ha scritto "Utopia"; egli non avvertì quasi quella contraddizione che noi abbiamo appena superato. Riconoscersi in una determinata confessione, poniamo nel cattolicesimo, non necessita di trovar spiegazioni eccessivamente lontane. Certo, era solo meschinità, nel protestantesimo, quella di scorgere nell'abolizione di alcuni abusi e nel mantenimento dei più antichi dogmi l'eterna luce della verità. Alcuni tra i migliori umanisti non si aggregarono a questo movimento, perché essi – per dirla senza ombra di solennità – trovavano le vecchie assurdità dell'ortodossia più sopportabili delle nuove assurdità ereticali. Per tutta la sua vita, Moro aveva contestato ridendo serenamente l'ordinamento scolastico nonché la vita oziosa dei monaci; ma quel riso non gli sembrava certamente una base sufficiente per una nuova fede. Da un punto di vista religioso – tanto più in quanto era in gioco la sua testa – non si sentiva soddisfatto dalla nuova dottrina.

Trattandosi poi della salvazione (e su di ciò non si può enunciare proprio nulla di sicuro), allora la vecchia fede aveva sempre nei confronti della nuova un punto di vantaggio: la sua vecchiezza, per l'appunto. Gli umanisti raccontavano – ora seriamente, ora beffardamente – d'un antico oracolo, secondo il quale la religione migliore era quella più antica, e viceversa, s'intende. Il senso di quell'oracolo, che non ricerca affatto la verità, sembrava, all'interno delle sétte cristiane, che fosse vantaggioso per il cattolicesimo; che il cristianesimo delle origini non fosse né cattolico né protestante, questo era un fatto che non affiorava ancora alla coscienza di filologhi e critici della Bibbia del XVI secolo.

Per cui la religione privata di Moro era una supposta religione di natura, che lui guarnì di "innate" concezioni cristiane; e poiché non gli piaceva strologare su cose del genere, poiché gli sviluppi della Riforma gli sembravano caotici e nemici dell'ordine, poiché giudicava pericolosa soprattutto per gli uomini la supremazia ecclesiastica d'un sovrano, restò fedele alla fede ricevuta dalla tradizione. Allorché infine la morte fu per lui certa e prossima, deve aver coniugato l'antico orgoglio della coerenza con la speranza di guadagnarsi il cielo, qualora esistesse. Tommaso Moro fu devoto nel senso migliore del termine;

martire, però, lo divenne veramente senza convinzione.

[p.93]

Jean Bodin – Le persone del XVI secolo non possiamo trasferirle sic et simpliciter nella caratterologia dei nostri giorni, così come – in ultima analisi – non possiamo tradurre integralmente i libri di quel secolo nel linguaggio odierno. Per noi, in effetti, qualcosa è morto di tutto quanto visse e fiorì 400 anni orsono. In realtà, ciò che non siamo più in grado di decifrare nei vecchi caratteri dei libri e delle persone, incapaci come siamo di interpretarli, lo definiamo, con presuntuoso imbarazzo, un enigma. Un enigma di specie assai diversa da Tommaso Moro è per noi Jean Bodin, nato pochi anni prima dell'uccisione di Moro; anch'egli libero spirito a motivo d'un unico libro, ma propriamente già ateista che – quasi d'un fiato con quel libro – difese la più pazzesca ignominia del Medioevo, ma che alla fine si colloca certamente tra i primi scopritori d'un diritto pubblico naturale e razionale. (cfr. I, 431)

Chi non si è immedesimato nello stato d'animo peculiare dei liberi pensatori del Cinquecento, chi conosce i loro scritti soltanto dai brevi compendi dei manuali, deve necessariamente vedere in Bodin (latinizzato in Bodinus) una "problematica natura", nel vero significato della definizione goethiana; tanto che persino buoni conoscitori di Bodin non hanno saputo reprimere il loro stupore per le contraddizioni insite nelle sue dottrine politiche, religiose e naturalistiche. Non dovendo io scrivere una monografia su Bodin, mi occuperò solamente del suo pensiero religioso, limitandomi pertanto ad accennare appena alla soluzione psicologica delle contraddizioni; almeno in riguardo al suo atteggiamento riguardo alla politica e alla conoscenza della natura – più che come interprete religioso – Bodin non è per niente ambiguo, essendo non cristiano e deista molto più recisamente di quanto non fu, molto dopo di lui, Herbert di Cherbury.

Thomasius e i suoi allievi videro in lui (e non a torto) un propugnatore estremamente superstizioso della fede demonica e del Martello delle streghe, più precisamente un "uomo oscuro" cattolico, quantunque di lui sapessero già che aveva scritto quell' "oltremodo infame" libro *Heptaplomeres,* in cui si esprimeva più da ebreo che da cristiano[10]. Ebbene, a codesti illuminati giuristi o filosofi, a codesti servili sudditi di prìncipi, Bodin appariva come un cattolico dalla testa ai piedi perché aveva difeso contro Weyer l'esistenza delle streghe, come se non ci fossero stati dei cattolici tra i migliori oppositori del processo per stregoneria, come se lo stesso Thomasius – ancora cent'anni dopo Bodin, e contro il suo convincimento – non si fosse dichiarato per la fede nel diavolo e nelle

[10] Il *Traité de la démonomanie des sorciers,* pubblicato il 1579. Il libro è superstizioso e pieno di sconcezze come il Mantello delle streghe, e non si accontenta di denunziare Weyer all'Inquisizione; Bodin oltraggia il coraggioso medico in maniera calunniosa, giacché lo incolpa (non senza un'indegna falsificazione) di essere stato un concubino di Agrippa di Nettesheim. Nella calunniosa denuncia Bodin si spinge fino al punto di dichiarare sospetto di magia lo stesso Weyer; e sostiene di accusare i giudici delle streghe come boia spietati solo perché ha paura che le streghe potrebbero sotto tortura fare anche il suo nome; e grida contro quei giudici allo stesso modo in cui i bambini impauriti cantano nel buio. Per lui, insomma, Weyer è maturo per la forca.

streghe. Sappiamo, oggi, che Bodin, malgrado la sua esteriore appartenenza al cattolicesimo, si schierò valorosamente per la tolleranza e per il diritto degli Ugonotti, e che solo per caso scampò agli assassini della notte di San Bartolomeo; era tollerante – nella teoria, ma poi anche come deputato – almeno quanto il grande cancelliere **L'Hopital**, più tollerante del cancelliere britannico Tommaso Moro, anche se non era un carattere coerente come quei due uomini d'azione.

[p.94]

Ma noi, oggi, sappiamo anche (ed è molto più importante) che solo come cattolico gli fu lecito scrivere con tanta libertà contro i tiranni come fece appunto nella sua dottrina politica; per i teologi protestanti, infatti, i rispettivi prìncipi erano diventati sovrani per "grazia di Dio", cioè monarchi veramente assoluti e, contemporaneamente, papi protestanti. Secondo il principio della Chiesa cattolica, i re ricevevano il loro potere direttamente dalla Chiesa e potevano – per la maggior gloria di Dio – esser deposti o assassinati; ora, la nuova e ardita istanza di Bodin consisteva nel trasferire questo diritto alla rivoluzione sul piano temporale, riservandolo all'emergenza, in caso di insostenibile e illegittima oppressione del popolo. L'opinione che di Bodin si fecero gli illuministi non sarebbe rimasta così errata e distorta se la sua opera libertaria – dal titolo "*Heptaplomeres*" – non fosse rimasta inedita in vita sua, e per quasi trecent'anni ancora. **Guhrauer**, che ha curato la pubblicazione di estesi frammenti dell'opera, ha già evidenziato che la temeraria comparazione religiosa di Bodin è rimasta sconosciuta persino a ricercatori scrupolosi della tempra di Lessing, Reimarus e Strauß.

Jean Bodin nacque ad Angers (pare nel 1530) e morì di peste nel 1596 (?) a Laon, sede della sua lunga attività. Di suo padre non si sa quasi nulla. Che sua madre fosse un'ebrea spagnola, è probabilmente una leggenda; lo speciale affetto di cui pareva esser oggetto l'interlocutore ebreo (nell'*Heptaplomeres*), deve aver dato adito dapprima alla voce che Bodin abbia pensato come un ebreo, e poi all'ipotesi che sia stato un ebreo; comprensibile, quindi, che tale ipotesi, in tempi così poco critici, si concentrasse nella diceria della madre ebrea. Abbiamo potuto rilevare come nei numerosi dialoghi religiosi anticristiani – dal XIII secolo fino al Nathan lessinghiano – il ruolo più simpatico venisse attribuito ora all'ebreo, ora al musulmano; per la sua intima confessione, Bodin era in assai maggior misura un tardo averroista che un ebreo. Osservo subito che la premessa di codesta ipotesi è oltretutto inesatta; artisticamente, dal punto di vista della tecnica d'un dialogo, l'ebreo non ne esce meglio del cattolico.

[p.95]

Secondo una fonte isolata, Bodin era stato da ragazzo frate carmelitano, ma venne presto dispensato dai voti. Studiò giurisprudenza, senza tralasciare per questo gli studi classici; Grozio sembra volerlo biasimare, giudicando che si occupasse più delle cose che delle parole. Divenne successivamente docente di diritto romano, avvocato parlamentare e infine rappresentante del terzo stato (per la città di Laon) presso l'assemblea degli stati di Blois (1576) nella quale egli – come un girondista del 1789 – parlò in favore dei diritti dei

cittadini, contro la repressione degli Ugonotti. Più di questa attività, gli procurarono fama le sue opere letterarie. Solo un anno dopo l'assemblea di Blois, pubblicò il suo libro "*Della Repubblica*" (1577) in lingua francese che, con più ragione dello "Spirito delle leggi" di Montesquieu, meriterebbe d'esser chiamato l'opera basilare del costituzionalismo europeo.

Il libro della "Repubblica" – Dopo le osservazioni preliminari, non ci meraviglieremo più che questa quasi moderna opera politica – peraltro neppure esente da fantasticherie astrologiche – venisse accolta non meno favorevolmente che, di lì a poco, la sua fantasiosa adesione alla follia diabolica e stregonica, aderente alla più folle fede nei demoni. Questi scritti – la "Demonomania" e "La Repubblica" – apparvero agli intellettuali prodotti di ugual rango d'uno spirito eletto. Ma perché no? Il soprannaturalismo del Medioevo non era ancora infranto; anzi, con qualche senso per l'ironia della storia della civiltà, si poteva addirittura vedere un progresso nel fatto che i destini umani non si lasciavano più dipendere dalla provvidenza d'un monarca assoluto, bensì dai compromessi tra demoni buoni e malvagi, degli astri e degli elementi, oltre che dei numeri. Quando più tardi gli illuministi tedeschi si definirono "ademonisti" (termine usato da **Thomasius**), allora essi, sviluppando il concetto fino in fondo, avrebbero potuto interpretare "ademonista" come il concetto generale sotto cui dovevano rientrare concetti come ateista, o materialista. Per il nostro gusto, del resto, la realistica follia demonica di Bodin è assai più insopportabile del trastullarsi di Cardano con gli spiriti elementari e coi misteri astrologici. Se non fosse che, proprio con Cardano e con Paracelso, abbiamo constatato a quante fandonie uno spirito libero del '500 poteva – o forse doveva – credere ancora.

[p.96] Grazie alla sua fama di scrittore, Bodin attirò dunque su di sé l'attenzione dei grandi. Divenne intimo dell'ambizioso duca di Angiò, suo consigliere in imprese d'ogni genere e, dopo la morte del duca, procuratore generale di Laon. Nelle lotte della Lega si distinse come politico, in guisa inattendibile, bisogna dire. Ma, forse, da statista più sicuro di sé di taluni mediocri capipopolo. L'eretico e deista Bodin – sospettato oltretutto occasionalmente anche di magia – compiva dunque la propria conversione alla Lega cattolica; ma fu anche uno dei primi a seguire il re francese Enrico IV fattosi invero cattolico, ma rimasto intimamente non cattolico e non cristiano. Bodin, purtroppo, non visse più la vittoria di questa politica, cioè la conciliazione raggiunta con l'Editto di tolleranza di Nantes.

[p.96]

Bodin e Machiavelli – Prima di occuparmi del suo testamento religioso (il libro *Heptaplomeres*), debbo rievocare brevemente la sua scienza politica. L'opera di Bodin "Sulla Repubblica" è contrapposta, con voluta antinomia, al celebre libro "Il Principe" di Machiavelli. Più in apparenza che in realtà, più retoricamente che oggettivamente. In Machiavelli, la religione è solo uno strumento della politica; ma anche Bodin fu dichiarato, a causa della sua dottrina dello Stato, un ateo bell'e buono, perché parlava della religione invero

con grande stima, esigendo però libertà di coscienza per tutte le confessioni. Non in questo si distingueva da Machiavelli, avendo preso entrambi le mosse dalla storia umana e non dalla teocrazia; la differenza era che Machiavelli voleva esser maestro dei prìncipi, Bodin maestro del popolo.

Ciò che Bodin argomenta (non tanto modernamente, quanto pur sembra) circa l'influenza del clima sul carattere e sul destino dei popoli, non rientra direttamente nel tema, ma è significativo della sua importanza. Bodin non annunciava ancora – in termini espliciti – un diritto di natura, per cui non viene ancora annoverato tra i giusnaturalisti; nondimeno, per aver ipotizzato una naturale evoluzione dello Stato dalla famiglia, pose inconsciamente in essere i presupposti per il diritto naturale. Non si deve sottovalutare che egli visse ed operò in Francia, dove si era formata la prima monarchia forte e moderna, di cui egli mirava a conservare le prerogative, combattendone vizi e debolezze. Il giusnaturalismo di Grozio poteva nascere naturalmente nei Paesi Bassi, prima repubblica moderna; quell' Inghilterra che non era ancora lo Stato ideale di Montesquieu, che intanto decapitava re e regine in selvagge rivoluzioni, era il naturale terreno per la dottrina del tirannicidio, qual era predicata da **George Buchanan**; in Francia, Bodin dovette dichiararsi contro l'uccisione del tiranno, quantomeno – con quasi comica prudenza – contro il tirannicidio sconsiderato. Si usava la parola tiranno – diceva – con eccessiva leggerezza; un principe può aver dei difetti, non dev'essere una creatura sovrumana; spesso, la durezza è preferibile all'irragionevole clemenza.

[p.97]

Con più veemenza che contro l'italiano Machiavelli, Bodin si scagliava contro il nordico comunista Moro; il che si potrebbe spiegare col fatto ch'egli considera la sua patria come la terra della buona linea mediana, sia per il clima che per i costumi, come la terra della libertà, laddove il Sud è succube della classe sacerdotale, il Nord dell'egemonia militare. In tal modo, però, molte cose non tornerebbero chiare. A noi basta tener presente che Machiavelli pensò dapprima alla salvezza dell'Italia smembrata, mentre Bodin viveva nella Francia unificata sotto una monarchia troppo forte, e che pertanto i due combattevano pericoli opposti: Machiavelli la discordia, Bodin il dispostismo. Tutt'e due erano però d'accordo nel cercare di consolidare i fondamenti dello Stato moderno senza alcun riguardo per la teologia. Solo che Machiavelli era in ogni momento uomo del suo tempo, mentre Bodin era uno dei primi (quasi 150 anni prima di Vico, il quale appunto gli deve moltissimo) a riconoscere l'importanza della storia e dell'evoluzione. La scienza politica di Bodin è moderna non foss'altro perché considera consuetudini e leggi – quanto i popoli medesimi – come realtà in divenire e non create. Del resto, non si sarebbe dubitato dell'anticlericalismo di Bodin anche se non ci fosse mai stato il suo "Heptaplomeres"; i tentativi di presentarlo come un buon cattolico, o almeno come un solido teista, che crede nell'incessante reggimento d'un Dio personale, dovevano necessariamente fallire quando egli, non solo nella sua teoria della Stato, ma già dieci anni prima (1566) – nel suo determinante "Metodo della conoscenza storica"- asserisce la tesi: la causalità della natura non può esser eliminata neppure da Dio. (Impaurito, Bodin aggiunge subito: essa può esser

interrotta; e questo compromesso lo siglò con la dominante fede nei miracoli). Senza causalità nella natura, non esisterebbe alcuna scienza della natura.

Il libro *Heptaplomeres* – Si può discutere se Bodin abbia o no diritto al titolo di primo, ancorché generico, giusnaturalista. Certo è che egli, grazie al suo *Heptaplomeres,* ove si accantoni il movimento degli averroisti (ormai praticamente estinti), fu il primo consapevole annunciatore d'una religione naturale, esercitando critiche verso ogni confessione positiva e reclamando – pochi anni prima dell'Editto di Nantes – incondizionata tolleranza per tutte le confessioni. Accurate ricerche filologiche hanno eliminato ogni dubbio sull'epoca della composizione. Il "settuplo dialogo" (oppure il "Dialogo tra sette persone", come si dovrebbe tradurre l'intestazione dei manoscritti "*colloquium heptaplomeres*") è stato redatto, secondo una glossa concorde delle copie conformi, nell'anno 1593.

[p.98] Non venne stampato mentre Bodin era in vita, e per lungo tempo ancora venne diffuso solo in manoscritti, come il leggendario Libro dei tre Impostori, come la biografia spinoziana di Luca. Sappiamo di qualche illustre personaggio – di Milton, della regina Cristina, di Grozio, di Leibniz – che ha posseduto o letto uno di quei manoscritti. **Grozio** lo giudica un libro degno di attenzione, biasimandone, da poeta e stilista latino, soltanto la forma. **Leibniz,** da ragazzo, aveva ritenuto pericoloso il dialogo di Bodin e l'aveva personalmente "confutato"; ma da vecchio scriveva (21 gennaio 1716) a Kortholt che ogni persona mediamente colta poteva scrivere qualcosa di analogo al Libro dei tre impostori, che non meritava d'esser letto, mentre faceva eccezione per *Heptaplomeres* (mettendo quindi il libro fra gli scritti ateistici), e che un dotto doveva corredarlo di opportuni commenti, giacché i pensieri d'ogni interlocutore vi erano espressi con moderazione. Anche Thomasius ne auspicò la pubblicazione.

Si rimase tuttavia a quell'ottantina di copie, reperibili presso biblioteche pubbliche e private, fino a quando (1841) **Guhrauer** fece stampare in ottima traduzione tedesca un florilegio da tutta l'opera, oltre a brani dell'originale latino (parte del quarto libro e il quinto) sotto il titolo "*Das Heptaplomeres des Jean Bodin*". Solo nel 1857, più di 250 anni dalla sua stesura, **Ludwig Noack** attese alla pubblicazione dell'opera integrale "*Joannis Bodini colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis"* (Dialogo delle sette parti sugli arcani misteri delle cose supreme). Il manoscritto della Biblioteca di Stato di Parigi, che Guhrauer ha tenuto come base della sua ricerca, è considerato il più attendibile; a quel manoscritto una mano ignota ha aggiunto la glossa critica: "*Qui tot religiones laudavit, nullam habuit*". E' così: chi elogia tante religioni, non ne ha nessuna. Guhrauer irride la bonaria ottusità di questa critica; ma io credo che l'anonimo abbia còlto esattamente l'autentica opinione e intenzione di Bodin. Se Bodin avesse potuto osare servirsi di questa formula, risulterebbe tra l'altro evidente quanto retriva fosse, 200 anni dopo, la posizione illuministica del kantiano **Schiller**. In uno dei suoi più noti epigrammi, alla domanda su quale religione egli professi, Schiller risponde "Nessuna. Per religione", laddove Bodin avrebbe risposto suppergiù "Una come l'altra. Per irreligione". Così, in maniera approssimativa; giammai con una parola chiara e netta.

[p.99]

Bisogna leggere "Heptaplomeres" con attenzione e con libertà, senza lasciarsi fuorviare dal vasto ciarpame erudito o persino scolastico, se si vuole penetrare nell'ammissione intrinseca della miscredenza. Chi è educato all'amore per l'ordine proprio dei libri più recenti, stenta a ritrovarsi in questo bailamme, dove si discorre in modo apparentemente disadorno di tutte le questioni della filosofia e anche del cristianesimo (critica biblica, miracoli, peccato originale, libero arbitrio, giustificazione, iconolatria, compresi i misteri della trinità). Tuttavia, proprio la forma artistica del dialogo mi sembra porsi ad un livello assai elevato, superando di gran lunga l'arte dei classici dialoghi di Platone.

Già il titolo è notevole: la settuplicità (*heptaplomeres*) si riferisce – come detto – non alla suddivisione del libro, che poi ha solo sei capitoli, bensì al numero degli interlocutori. Mi sia consentito di omettere i loro nomi, che oltretutto non sono riuscito ad interpretare. I sette uomini, che non litigano mai, che con bontà e sincerità e sconcertante libertà si scambiano le loro idee su Dio e sul mondo, sono i rappresentanti di sette diversi atteggiamenti religiosi; trovano così espressione l'ebraismo, l'islam, il cattolicesimo, il luteranesimo e il calvinismo. Al di fuori di queste positive confessioni stanno gli esponenti d'una più o meno razionalistica religione naturale, e dell'ateismo. Per la verità, sull'atteggiamento di quest'ultimo interlocutore le opinioni sono divise; per intanto, mi richiamo al fatto che Leibniz, come s'è detto, lo definisce assai disinvoltamente un ateo.

Il luogo ben scelto del dialogo è Venezia, e precisamente l'ospitale casa del cattolico. Lo scopo di queste familiari conversazioni è di strappare alla natura i suoi segreti, sapendo a priori (almeno l'autore lo sa) che si perverrà alla conoscenza del non sapere (*ignorandi scientia)* . Il risultato del dialogo, anzi dei numerosi dialoghi, non è assolutamente l'empia irreligiosità, ma unicamente il criterio che nessuno debba esser costretto ad una confessione contro il proprio convincimento, nonché la decisione di promuovere la pace nello Stato rinunciando ai conflitti religiosi. L'ultima parola del libro suona quasi come il monito di Nathan:

...." Orsù! Sforzatevi

di imitare il suo amore incorruttibile

e senza pregiudizi. Ognuno faccia a gara

per dimostrare alla luce del giorno

la virtù della pietra nel suo anello."

(Nathan il Saggio, III,7, v.2040-44)

Mi ritengo legittimato a sorvolare sui discorsi che l'autore mette in bocca agli esponenti della positive religioni; il pericolo incombente per molti secoli sui liberi pensatori aveva per conseguenza che, in scritti di tal fatta, le ragioni della fede erano accostate zelantemente alle ragioni contrarie, ma sempre con una solerzia riluttante, se non addirittura

ironica.

[p.100]

Anche in Bodin, infatti, l'ironia è quasi sempre indimostrabile; manifestamente, però, il difensore razionalista della religione naturale è a lui più affine dei sostenitori delle religioni positive, e l'ateista a lui più vicino del razionalista. Gli esponenti del luteranesimo (definito una volta "religione tedesca") e del calvinismo sono un po' più litigiosi e un po' stupidelli, ma alla fine acconsentono alle esigenze della tolleranza. Il cattolico si trincera conseguentemente dietro le decisioni della Chiesa, e qui è percepibile più che mai una lieve ironia; ma anche lui – impegnato, già quale padrone di casa, alla compiacenza verso i suoi ospiti – si mostra infine tollerante, e di conseguenza non sarebbe del tutto esente da eresia; riguardo al culto delle immagini cita infatti il grande papa Gregorio: le statue sono i libri degli analfabeti. Non ne esce molto meglio il rappresentante dell'Islam; perché è stato un rinnegato che, in prigionia, ha apostatato dalla sua fede per riottenere la libertà. Il suo ruolo precipuo, nei dialoghi, è di affermare almeno l'equivalenza dell'Islam col Cristianesimo, la superiore tolleranza musulmana e l'affinità dell'Islam con la religione naturale. Non si perita di parlare d'una "fabbrica" cristiana che lavora per falsificare le fonti religiose. Per la verità, egli è un indifferentista che vuol conservare una qualunque religione per il popolo, convinto che una falsa religione è meglio che non averne alcuna.

Dialogo interreligioso – C'è più serietà nell'ebreo. Ho già rilevato che i contemporanei di Bodin, a causa di quel personaggio, lo credevano erroneamente un seguace dell'ebraismo, o un ebreo senz'altro. Risponde unicamente alla sensibilità artistica di Bodin il fatto che, a rappresentare la più antica religione positiva, egli scelse un uomo venerando per età e per carisma; solo per riguardo alla sua veneranda età i partecipanti al dialogo tacciono talora di fronte alle sue sopraffazioni. L'ebreo non è affatto uno spirito libero, mentre insiste altezzosamente sul rigido "monoteismo" del Vecchio Testamento, riconosciuto come scrittura sacra anche dal cristianesimo e dall'islamismo. Con piena libertà dialettica egli erudisce i cristiani sul significato della parola Messia, sull'errore logico di estrarre dalla lettura della Bibbia il peccato ereditario; respinge la cabbala, e parla da ebreo della divinità di Cristo e di altri misteri; non annette alcun valore alle interpretazioni allegoriche quando collimano con le parole della Scrittura come la quadratura del cerchio. Pone il Dio ebraico a tale altezza da negare che un essere umano possa mai esser giustificato da lui, né in virtù della fede né di opere buone né di tutt'e due insieme. Nemmeno gli angeli e gli astri sono puri dinanzi a Dio. Nessuna persona è credente di Dio.

[p.101]

Con un'immagine assai fine evidenzia come Dio non abbia bisogno di dare ricompense; come un re non deve rimunerare i suoi schiavi quando – per una corsa di cavalli – ha messo a loro disposizione persino cavalli di differente qualità. Di tutti i dialoganti, l'ebreo è veramente il più intollerante, eppure finisce per pronunciarsi anche lui contro una coercizione della coscienza. Questa intolleranza – che già di per sé dovrebbe rendere insostenibile l'opinione che Bodin facesse dell'ebreo l'esponente della sua personale

visione del mondo – sarebbe sorprendente in un popolo la cui vita dipende dalla tolleranza, se non si riscontrasse in guisa grottesca dappertutto, irrobustita dalla leggenda d'un popolo eletto. C'è sicuramente meno intolleranza fisica che presunzione spirituale. Ancora una volta, l'accusa è espressa nel modo più bello nel "Nathan" di Lessing, quando il frate templario, alquanto antisemita, dice a Nathan: "Non conoscete anche voi il popolo che per primo fece queste grette critiche umane, che per primo si disse il popolo eletto?". Fu quello che, a cristiani e musulmani, trasmise la superbia che solo il suo Dio fosse il vero Dio. Ancor oggi, del resto, che codesta boria non sia ancora estinta, lo si constata dalla prolusione "I movimenti religiosi del presente", tenuta nel 1914 da **Hermann Cohen**, ordinario di filosofia e di ebraismo.

Ateismo in *Heptaplomeres* – Il rappresentante d'una razionalistica religione naturale è già integralmente un libero pensatore, nell'accezione del deismo inglese: Adamo avrebbe posseduto la religione ottimale. Non posso ripercorrere quella via, ma mi sembra più che probabile che le opere inglesi contenenti le tesi che il cristianesimo è antico come il mondo (**Tindal**), che il cristianesimo non ha misteri (**Toland**), siano riconducibili ai pensieri di questo razionalista nel dialogo di Bodin. Costui non ottiene l'ultima parola, ma appare – nel confronto coi positivi – migliore come filosofo, discorrendo liberamente d'una prima causa incorporea, che rende superflue le concezioni divine di ebrei, cristiani, maomettani e pagani. Impartendo l'ordine "credi!" non si ottiene granché; si deve almeno tentare di ascoltare i motivi della ragione. Chi colloca una qualsiasi autorità più in alto della ragione, dovrebbe esser escluso da un dialogo religioso; per lui, dopo tutto, ciascun filosofo ha più autorità di tutti i meschini teologi.

[p.102]

Ho già dichiarato (richiamandomi pertanto alla medesima opinione di Leibniz) che il più perspicace tra gli interlocutori è da considerare come ateista; e non ho nulla in contrario se lo si vuol definire uno scettico epicureo; a pieno torto, invece, Guhrauer lo ritiene seguace ed esponente del paganesimo. Vero è che **Senamo** (questo nome almeno vorrei ricordarlo) ama citare Epicuro; ma, tra i Greci, lo stesso Epicuro era un negatore della divinità, era considerato nel Cinquecento come il filosofo ateista *par excellence*, e compose (come l'interlocutore razionalista deve ipotizzare) la sua quasi irridente confessione in una sorta di fede negli dèi soltanto per scampare all'incombente pena di morte. Analogamente, un po' dall'alto al basso, Senamo non vorrebbe negare senz'altro l'esistenza d'un Dio. Lui vorrebbe approvare tutte le religioni, per non suscitare scandalo in nessun luogo; tra di esse, forse, c'è quella vera. Entra nei templi di tutti i culti "per non creare imbarazzo, come ateo, presso nessuno, o non aver l'aria di voler turbare la pubblica tranquillità". Tra amici, però, egli non tiene a freno la sua superiorità. Biasima l'antropomorfismo, che attribuisce ad un Dio membra immateriali e sembianze umane.

La vera religione, che forse s'incontra da qualche parte, non gli sembra da prendersi sul serio; forse ve ne sono parecchie di vere; finché i sacerdoti delle diverse religioni si odiano

a vicenda, è più sicuro ammettere tutte le confessioni, ché altrimenti si rischia di imporre magari quella falsa e di proibire quella vera. Senamo si riconosce nell'universo in quanto eterna essenza. Si fa beffe del vecchio strafalcione scolastico che, dall'età d'una religione, vuol trarre illazioni sul suo valore e, viceversa, risale dal valore all'età. La verità non sopporta prescrizioni estintive; le peggiori nefandezze sono state viste attraverso i secoli come divini comandamenti, e già per questo nessuna rivelazione viene dimostrata dalla lunghezza della sua validità (Guhrauer, S.93). E ride d'una disputa in cui non si può concludere niente perché non c'è alcun giudice arbitrale; si suole prendere per arbitro il padreterno, o la chiesa, o i saggi, ma non si è in grado di accordarsi a priori né sul vero Dio, né sulla vera Chiesa, né sui veri Saggi.

Senamo adopera una volta l'espressione "religione di natura" (*religio naturae*); ma sa anche che vi sono molti più atei di quanto pensino gli adepti di determinate confessioni. La sua ripartizione degli uomini in base alle loro fedi (Guhrauer, S. 67,seg) è assai curiosa. Elenca dieci classi secondo cui le persone possono esser raggruppate dal punto di vista religioso. Solo pochissimi sono intimamente timorati di Dio. Seguono poi, in alcune classi, i comuni mortali, che solo per le apparenze professano la religione tradizionale e locale, per paura di perdere la propria vita o i propri averi, con un'altra fede nel cuore, oppure con nessuna; le ultime quattro classi comprendono gli atei, ai quali appartengono sia gli scettici pieni di virtù, sia gli ipocriti, ma anche gli adoratori del diavolo e gli epicurei (o libertini). A me sembra non una svista, bensì uno scherzo di Bodin il fatto che, delle dieci classi, ne assegna quattro agli atei e sette ai devoti; tant'è vero che annovera gli scettici pure tra i devoti.

[p.103]

Che a nessuno sia lecito manifestare senza inibizioni il proprio libero pensiero in fatto di religione, Bodin lo confessa perfino in questo dialogo che pure propone tante obiezioni contro il catechismo cristiano. Ma non troppe! E' infatti il rappresentante del cattolicesimo che mette in discussione la domanda: può una persona perbene pensare delle religioni (sic) diversamente da quel che professa pubblicamente? Tutti i partecipanti sembrano voler rivendicare questo diritto. Ma quel passo – è l'inizio del quinto libro (Guhrauer, S.201) – è a mio avviso un simbolo, profondamente occultato, mediante il quale Bodin svela il suo ultimo convincimento, ma in modo troppo indistinto. Voglio tentare brevemente, pur senza dettagliata motivazione, l'interpretazione che ritengo giusta. Il cattolico Bodin, in quanto autore del colloquio, è il padrone di casa. Per dessert, egli offre ai suoi amici delle mele artificiali, che ha mescolato tra quelle naturali. Fra tutti i commensali l'unico a cadere nella burla è il luterano: un brav'uomo, come persona. Gli altri ridono di cuore, tanto del tranello quanto delle religioni.

Campanella – Facciamo ritorno al paese in cui la moderna teoria dello Stato e il diritto naturale videro primamente la luce, cioè in Italia. E' trascorso un secolo da Machiavelli, ma la lingua non è ancora la nostra lingua; dobbiamo di nuovo avvicinarci faticosamente, a tastoni, se vogliamo in qualche modo comprendere il riformatore politico Campanella

che – cent'anni dopo Tommaso Moro – sperò di scoprire una nuova isola di Utopia.

Tommaso Campanella, scampato al rogo per un soffio, innovatore in molte discipline, uno dei più veementi avversari di Aristotele eppure – a dispetto del cattolicesimo – riformatore autonomo, di propria iniziativa, comunista sotto il dominio spagnolo, resta per noi, a tutt'oggi, una natura problematica – al pari di molti suoi contemporanei – se lo guardiamo dalla prospettiva della storia filosofica. Se vogliamo davvero rendergli giustizia, dobbiamo vedere in lui soprattutto il riformatore del mondo, senza dimenticare che solo in ciò si annunciava ormai l'Età moderna. Chi, fino allora, era stato un fedele figlio della Chiesa, non poteva assolutamente avere quei pensieri. Per il cristiano era essenziale una sola cosa, la redenzione; perché di questo brutto mondo non c'era nulla da salvare.

Orbene, Campanella non fu un pensatore affine al suo coevo **Bacone** che poneva su nuove basi il miglioramento del mondo attraverso le scienze, né come – pochi anni dopo – **Cartesio** che, malgrado ogni titubanza e il suo dogmatico dualismo, spianava pure il cammino ad una meccanica visione del mondo; fu invece un miglioratore del mondo dal cuore ardente, dapprima senza alcun effetto, perché la sua grande fantasia politica sembrò non esser nulla di più che un romanzo e perché, irretito da ogni genere di superstizioni scientifiche e religiose, accampava le sue temerarie idee politiche non come istanze della ragione, ma solo come elucubrazioni metafisiche.

[p.104]

Filosofia di Campanella – Lui stesso, infatti, chiamò la sua opera principale filosofia universale o metafisica; certamente il contenuto del libro ("*Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres")* è diversissimo da quello di qualsiasi metafisica precedente o futura. La prima parte contiene ancora qualche traccia di teoria della conoscenza, e si rivolge contro gli scettici; la seconda parte offre un po' di ontologia e molte confuse nozioni naturalistiche; la terza parte si occupa delle azioni umane. E qui, per quante connessioni questa filosofia universale abbia con le due più celebri opere, di cui ci occuperemo più diffusamente, il domenicano Campanella si esprime ancora in modi del tutto ecclesiastici: la filosofia non viene detta rozzamente "ancella della teologia" ma tuttavia – seppur con un certa finezza – è definita la "superiora", ovvero la maestra delle ancelle, quindi delle scienze, che debbono tutte servire alla teologia.

Se prescindiamo da alcuni passi (specialmente degli scritti composti in prigionia) in cui egli sottolinea la sua ortodossia, la sua produzione resta tutto sommato di stampo cattolico; e Campanella non sarebbe interessante per noi, non avrebbe raggiunto la fama di rivoluzionario e di ateo, se non avesse arditamente svelato una volta il segreto del suo ideale politico nel suo *Civitas Solis*, e se – in altra occasione, cioè nel suo *Atheismus triumphans* – non avesse combattuto la negazione di Dio con ragioni talmente fiacche e inconsistenti da tradire la sua propensione alla miscredenza. Anche lui divenne dunque un martire, senza volerlo veramente.

Vita di Campanella – Fin da ragazzo Campanella dovette affrontare persecuzioni per aver difeso **Telesio**. Pensatore più appassionato che ordinato, egli offriva ai suoi amici

diversi spunti grazie alle sue tesi poetiche, magiche e astrologiche. Non era sempre così tollerante come ama mostrarsi nella sua "Città del Sole"; usava dure parole contro i luterani, i sociniani, e specialmente contro l'autore del "Libro dei Tre impostori", conosciuto forse nella redazione del 1598. Prima e dopo le sue tribolazioni, la sua coscienza di sé uscì assai ingigantita come quella dei più scatenati umanisti: sentiva di esser nato per combattere la tirannide, le sofisticaggini e l'ipocrisia, per portare luce nella tenebra.

[p.105]

In carcere cominciò a scrivere di tutto, ciò che lo doveva segnalare all'attenzione ora della Curia, ora del re di Spagna o degli Asburgo d'oltralpe. Non guardava per il sottile quando si trattava di raccontar fanfaronate e di millantarsi un po'; produceva profezie e castelli in aria, ma non senza astuta ponderazione: secondo l'insegnamento di Machiavelli, cioè, la religione è un'invenzione dei preti e un'illusione dei popoli, ma proprio nei paesi cattolici (Italia e Spagna) predomina la politica machiavellica.

Campanella nacque nel 1568 in Calabria. Entrò adolescente nell'ordine dei Domenicani. Ben presto si rese sospetto tra i religiosi per la sua difesa dell'eretico **Telesio** e per i duri attacchi contro Aristotele, ma anche per vilipendio del clero. A Napoli, dove regnava il re di Spagna, fu trascinato dopo il 1600 dinanzi al tribunale; forse non si potrà più accertare se fossero i suoi avversari nel clero a denunciarlo, o se in realtà l'accusa riguardasse una congiura politica. Sta di fatto che, pur sotto tortura, egli non fece rivelazioni, e fu condannato "soltanto" al carcere a vita. Sulle sevizie subite ha egli stesso riferito in qualche occasione: per dar prova, con l'esempio, della sua indipendenza dalle dottrine aristoteliche. Gli avevano ritorte e legate le braccia all'indietro, e in più schiacciato con altri lacci fino alle ossa; e così l'avevano appeso per quarant'ore sopra un palo appuntito. Soffriva tremendi dolori quando voleva tenersi aggrappato, e si lacerava gli arti quando si lasciava cadere. Tra i carnefici, alcuni moltiplicavano i suoi supplizi, altri lodavano segretamente la sua resistenza. Negli ultimi anni, il resto della sua prigionia dev'esser stato più sopportabile, dato che poté scrivere molti dei suoi libri e ripensare a tutto quel periodo di circa 25 anni con una rassegnata serenità: fuori, nel mondo, non avrebbe potuto vivere con altrettanta pienezza l'evoluzione del suo spirito.

Accadde, forse nella primavera del 1626, che papa Urbano VIII si interessò del prigioniero; fu quindi acquisito come eretico dall'Inquisizione romana, estradato dalle autorità spagnole di Napoli, sicché a Roma poté non solo godere della libertà, ma entrò persino nei favori del papa. Alla fine, però, corse il rischio di esser nuovamente catturato dagli spagnoli. Campanella fuggì in Francia (1635), col consenso del papa, non senza l'appoggio dell'ambasciatore francese. Da quel momento visse tranquillo a Parigi, confortato da una pensione del cardinale Richelieu, presso i frati del convento di Saint-Honoré. A Parigi frequentò i più rinomati intellettuali, tra cui **Mersenne, Le-Vayer** e **Gassendi**; si conservano lettere di Gassendi a Campanella. Tra questi personaggi non gli nocque certamente il fatto di non godere buona fama come politico e come cristiano.

[p.106]

Il carcere di Campanella – Siccome qui non si tratta tanto della metafisica campanelliana quanto invece della sua azione nel senso della laicità, e siccome in un carattere così forte il frequente rinnegamento delle proprie concezioni fondamentali deve altrimenti restare incomprensibile, sarà opportuno addentrarsi ancora un po' nel più tremendo capitolo della vita di Campanella, nei tormenti della sua lunga carcerazione. In realtà, era stato solo coi suoi attacchi ad Aristotele che si era alienato le simpatie della Chiesa e dei pedanti, finché fu arrestato nel 1599, con l'imputazione di eresia e di alto tradimento. L'accusa di eresia non era in primo piano, ma veniva sempre risfoderata ogni qualvolta la Curia romana voleva che il prigioniero politico fosse trattato con più clemenza. Ora, se un complotto contro il dominio spagnolo nel Regno delle Due Sicilie fosse stata davvero scoperto, se Campanella fosse tra i congiurati, o se i suoi bizzarri scritti fossero stati malintesi dagli scontenti, tutto ciò non si può stabilire con certezza; non v'è dubbio che egli odiasse – come tutti i calabresi – gli Spagnoli sfruttatori, e indubbiamente uno Stato ideale, posto che egli pensasse davvero alla sua realizzazione, sarebbe stato possibile solo dopo una rivoluzione; solo che Campanella era uomo di fantasia creativa e di pensiero politico, non certo di azione politica.

Basta così; fu gettato in galera, dove si trovò a fare i conti con tutte le atrocità che a quei tempi non erano limitate soltanto ai processi per stregoneria: un lurido antro in cui giacere, fame e sete, da ultimo la tortura. Campanella divenne malato di mente, o tale fu almeno dichiarato da medici benevoli, che in tal modo miravano a salvarlo; ma era lo stesso, perché la tortura sembrava il mezzo giusto per scovare la verità anche in quel dilemma, sicché il detenuto venne sottoposto ad atroci supplizi. Pare che poi un altro vescovo ci mettesse lo zampino, migliorando un po' la posizione dell'imputato. D'improvviso, ecco un' altra svolta: il governo spagnolo rilascia altri imputati, ma rinchiude il temuto domenicano in una segreta sotterranea dove – stando alle parole di **Naudé** – inspirava veleno, esalava l'anima, vivendo un'atroce agonia e morendo ad ogni istante. Non lo si stendeva più sul cavalletto, si voleva farlo morire tra incessanti tormenti. Fu in quegli anni di prigionia che Campanella cadde in prostrazione; ebbene, chi va incontro al martirio con letizia, costui potrà lanciare la prima pietra su di lui; altri dovrebbero astenersene. Non giunse a ritrattare; ma era quasi ancor peggio che conformare le sue idee alle pretese ecclesiastiche; era evidente che gl'importava di conciliarsi la Chiesa, per esser protetto da essa contro gli Spagnoli. Aveva solo insegnato che il cristianesimo non contraddice alla religione di natura; ora, il cristianesimo diviene il compimento della religione naturale.

[p.107]

Vent'anni prima di Herbert, Campanella – da alunno della filosofia rinascimentale – aveva annunciato il deismo (religione di natura e di ragione); la sua sottomissione al dettato di Roma, e la repressione d'ogni ulteriore sviluppo, ebbero per conseguenza che l'Inghilterra – e non l'Italia – divenne la culla dell'illuminismo deistico. Intanto, grazie a codesta ipocrisia, Campanella raggiungeva il suo scopo immediato: dopo qualche anno, ottenne una detenzione più sopportabile, oltreché libri, carta e inchiostro. Di tanto in tanto, veniva

denunciato a Roma come eretico. I suoi scritti gli furono sottratti ma dal 1608, tutto sommato, fu trattato più umanamente, e gli fu consentito persino di ricevere discepoli e ammiratori dall'Italia e dalla Germania.

Aveva solo trent'anni quando era stato incarcerato stabilmente; adesso ne aveva 58. Ma non era giunto ancora al termine delle sue dure prove. Gli Spagnoli avevano liberato il congiurato solo per estradare a Roma l'eretico. Del quale s'impossessò stavolta l'Inquisizione. A questo punto, l'arrendevolezza di Campanella, che a Napoli era stata tragica, si faceva tragicomica; il papa era un mediocre poeta, incline a credere nelle profezie astrologiche, per cui a Campanella conveniva elogiare i suoi versi ed escogitare infallibili mezzi contro gli infallibili oroscopi, se voleva assicurarsene la benevolenza. Non indietreggiò di fronte a questa bassezza, perdendo tuttavia ben presto il favore del papa. In questa disperata situazione, non ancora assolto dall'alto tradimento contro la Spagna, sotto costante minaccia del rogo come eretico, egli si rivolse per aiuto alla Francia, temporaneamente ostile alla Spagna e a Roma.

Il pericolo parve a Campanella tanto più incombente in quanto aveva conosciuto e difeso in carcere gli scritti di Galileo il quale, proprio allora, veniva trascinato davanti all'Inquisizione e costretto a ritrattare con la minaccia o con l'uso della tortura. A ciò si aggiungeva che il potere mondiale della Chiesa – dopo l'uccisione di **Wallenstein** – aveva avuto un accrescimento, sia col papa, sia con l'imperatore, sia con gli spagnoli, talché una nuova estradizione di Campanella al vicerè spagnolo di Napoli non sembrava impossibile, e che quindi egli aveva l'unica scelta tra la morte sul rogo a Roma e la morte per complotto a Napoli.

[p.108]

Ebbene, gli amici francesi del filosofo ottennero che il loro ambasciatore intercedesse per lui presso il papa; il quale promise dapprima di non farlo estradare in Spagna, ma presto fu trovato una via d'uscita più gradita a tutte le parti. A Campanella sarebbe stato permesso di fuggire, con un travestimento, in Francia. La fuga riuscì, e lui approdò a Marsiglia a fine ottobre 1634. Visse a Parigi altri cinque anni, assediato dalle spie romane; la Curia credeva di averlo ridotto al silenzio con la promessa d'una pensione annua; egli pubblicò i suoi ultimi scritti, più che riguardosi nei confronti della Chiesa, che però non gli versò più quei denari. Per finire, fece quello che i migliori astronomi e matematici – secondo il costume dei tempi – non disdegnavano di fare: uno stupendo oroscopo per il delfino di Francia, che avrebbe preso il nome di Luigi XIV. Morì il 21 maggio 1639.

Questi, in pochi tratti, gli squarci dell'esistenza d'un uomo che fu perseguitato con accanimento dal papa e dalla Spagna come un comune malfattore, che trovò ancora in vita ferventi estimatori in Germania e in Francia, per finire poi quasi nell'oblio… fino a che il fiuto dei "segugi" dell'ateismo e la perspicacia degli illuministi tornarono in qualche modo a riscoprirlo. Quanto alla storia della filosofia, la figura di Campanella è stata trattata con imparzialità da **Brucker** e da **Ritter**, mentre la ricerca italiana lo ha acquisito con buon diritto alla storia della cultura; in particolare, rimando all'edizione della "Città

del Sole" (1904) curata da **Edmondo Solmi** e alla sua fondamentale e illuminante introduzione.

"***Città del Sole***" – Chi si accosta ai fin troppo numerosi scritti di Campanella senza precisa conoscenza degli stati d'animo da cui erano mossi gli uomini tardo-rinascimentali, si sentirà facilmente deluso; acume logico, oppure pacatezza realistica, non erano affar suo, senza dire che ovunque la sua espressione è ancor più offuscata da cautele e riguardi. Perciò lo si è potuto presentare come l'annunciatore d'una pura teocrazia e paragonarlo a **Savonarola** che, cent'anni prima dell'incarcerazione di Campanella, era morto sul patibolo; e così lui stesso poté raccomandarsi dal carcere quale propugnatore dell'egemonia mondiale papalina. Ciò che, fin dalla giovinezza, gli aleggiava nella mente come un ideale di riforma, era in realtà una monarchia universale che poteva esser guidata altrettanto bene dal papa, dall'imperatore o dal re di Francia. Solo che il papa – o l'imperatore, o il re – avrebbero dovuto riconoscersi a priori nelle idee di Campanella: nella nuova dottrina dello Stato, nella nuova scienza, nella nuova religione.

[p.109] Tradotto nel nostro linguaggio, sarebbe come dire all'incirca: riconoscersi in una democrazia aristocratica (o governo dei filosofi), in una filosofia naturalistica, in una religione naturale. Questi ideali di scienza dello Stato, del sapere, di Dio, Campanella li ha esposti nel più acclamato dei suoi scritti, in quella "*Città del Sole*" che compose in carcere nel 1602, subito dopo esser sopravvissuto alle torture ed esser stato dichiarato insano di mente. Aveva redatto liberamente il libriccino nella lingua madre, incurante della possibilità d'una pubblicazione, incurante delle conseguenze; in seguito, pubblicò due versioni latine della propria operetta; la prima (intrapresa nel 1612 ancora in carcere, con l'intenzione di giustificarsi a Roma) fu stampata a Francoforte nel 1623; la seconda uscì a Parigi nel 1637.

Il titolo delle versioni latine suona quasi identico: "*Civitas Solis idea reipublicae philosophicae*". L'originale italiano del 1602 (disponibile dal 1904 per la cura di Solmi) recava la bizzarra intitolazione *"Città delo Sole cioè dialogo di repubblica nel quale si dimostra l'idea di riforma della repubblica cristiana conforme alla promessa da Dio fatta alle Sante Caterina et Brigida"* . (Il riferimento alle due sante si comprende meglio da un passo del suo "Atheismus Triumphatus", dove con interpretazioni scolastiche o allegoriche ha appunto dichiarato il Cristianesimo come la vera religione naturale, ponendo, a pagina 83 della prima edizione, anche il Comunismo come esigenza dell'ideale Stato cristiano, dopo la caduta dell'Anticristo. Non importa se, per anticristo, intendesse il papa o l'imperatore o chi altri. In questo nesso si richiama di nuovo alla santa Caterina da Siena che aspirava ad una sorta di riforma, alla santa Brigida, ma anche al profeta eretico **Gioachino da Fiore**, che verso la fine del XII secolo aveva annunciato la dottrina d'un gregge e d'un pastore contro il papato, praticamente contro il cristianesimo ufficiale.) Le redazioni latine sono, nella forma e nel contenuto, più scolastiche, più ecclesiastiche, più cristiane della stesura originale. Io mi attengo, naturalmente, alla redazione italiana.

Qui non si tenta neppure l'applicazione artistica della forma dialogica. Un navigato ammiraglio di Genova racconta del suo soggiorno nella città del Sole; l'ospite (Ospitalario) ne fornisce soltanto i dati indispensabili; la "Utopia" di Tommaso Moro – evidentemente il modello ideale – è molto superiore per arte, umorismo e ricchezza; ma, in origine, il racconto politico di Campanella era ancor di più acristiano.

[p.110]

Il genovese scopre la Città del Sole all'interno dell'isola di Taprobana (Ceylon). Il grande tempio della città somiglia poco ad una chiesa cristiana. Sopra l'altare vi sono soltanto carte geografiche**,** oltre ad immagini astronomiche e astrologiche. Sulla cupola più alta svetta una banderuola segnavento; lassù, in luogo della croce, si trova un libro scritto con caratteri d'oro.

Alla testa dello Stato del Sole sta un filosofo o un principe sacerdote, che il popolo chiama nella sua lingua O (che è all'incirca l'emblema del sole): sotto di lui dominano la forza, la saggezza e l'amore. Non credo di sbagliare mettendo questa tripartizione in rapporto con le tre facoltà spirituali che hanno tanta rilevanza nella psicologia dell'età rinascimentale: potere, sapere, volere. Ma in rapporto altresì con la Trinità che, in qualche modo, doveva esser rimpiazzata con delle astrazioni.

Notevolissimo è il fatto che la saggezza, e pertanto la ragione, non solo impera su tutte le scienze teoriche, ma anche sulla dottrina morale, che suole altrimenti dipendere dalla teologia; ancora più notevole è un passo su Gesù Cristo (edizione di Solmi, p.7): fra i ritratti di tutti i massimi legislatori, ricercatori e condottieri si ammira – accanto a Mosè, Osiride, e Maometto – anche Gesù "*in luogo assai onorato*"; nel 1623 Maometto è stato maltrattato e insultato, nel 1637 l'immagine di Gesù sta "*in loco dignissimo"* ed è onorata più degli altri.

L'amore governa tutto quanto si riferisce alla conservazione degli individui e al miglioramento della razza: alimentazione, abbigliamento, procreazione. I cittadini della Città del Sole ridono del fatto che noi ci preoccupiamo delle razze dei cani e dei cavalli, ma trascuriamo la razza umana. Le donne vengono distribuite dalle autorità alla stessa stregua dei passatempi e degli alimenti; e poiché nessuno considera sua proprietà la casa e la famiglia, manca ogni impulso alla smania di possesso, e il comunismo resta assicurato durevolmente. "Essi ridono di noi, che consideriamo spregevole ogni lavoro manuale e chiamiamo aristocratiche persone che non hanno imparato né sanno fare alcunché, gli oziosi e i viziosi corruttori dello Stato." (p.10) I funzionari superiori debbono imparare di più che un semplice mestiere; naturalmente, non possono limitarsi alla grammatica e alla logica, ma debbono coltivare le scienze naturali e storiche.

[p.111] L'Ospitaliere è particolarmente avido di saperne di più sulle norme relative all'allevamento della specie umana; il genovese non lascia nulla a desiderare quanto a chiarezza. Se si rammenta in quale misura la Chiesa cristiana – ben prima della casistica gesuitica – ha marchiato di peccaminosità l'atto sessuale, giustificandolo tutt'al più con la necessità procreativa, allora le regole della Città del Sole suonano addirittura pagane; a tal

punto si mostra riguardo e indulgenza per l'inclinazione alla libidine. Dai funzionari sacerdotali non ci si aspetta che facciano figli, ma solamente perché costoro hanno sempre da pensare ad altro, e genererebbero magari una prole malinconica. Gli innamorati possono cercare di accoppiarsi, ma solo se i sorveglianti giudicano appropriata la rispettiva unione.

Della massima importanza, ai nostri fini, è la situazione dei funzionari sacerdotali nella Città del sole. Si dà una specie di confessione (la cattolica confessione auricolare, secondo la definizione del 1623), di modo che il grande O venga a conoscere i peccati di tutti i cittadini. V'è anche il sacrificio d'una persona, ma è un'operazione solo simbolica: un volontario viene issato sulla cupola più alta dove, per venti o trenta giorni, dovrà riconciliare la divinità con digiuni e preghiere. A parte questo, i sacerdoti sono impegnati soltanto nello studio delle scienze naturali e dell'astrologia, cercando di affinare la divinazione con l'esperienza. In certi momenti, la liturgia religiosa vera e propria ricorda – esteriormente e intenzionalmente – il rituale dei cattolici, tuttavia, nella sua essenza, è piuttosto non cristiana, anzi ricorda appena una funzione religiosa; non si sa se sia meglio paragonare i precetti di Campanella col culto dell'Essere supremo (celebrato con tanta solerzia da Robespierre), o con le successive istituzioni dei noiosi teofilantropi. Si cantano gioiosi inni in lode di eroi cristiani, ebrei e pagani, inni in onore dell'amore, della saggezza e di ogni virtù (p.36).

Le feste chiesastiche sono dedicate all'inizio delle stagioni, ad altre giornate astronomicamente significative, e finalmente vi sono commemorazioni politiche; con tamburi, trombe e cannoni s'intonano panegirici dei migliori cittadini. Ma neppure in questi carmi è lecito mentire, a pena di comminatorie. Si prega unicamente per avere una mente sana nel corpo sano (p.37); la traduzione latina cerca di mettere un po' in ridicolo questo culto della natura. I sacerdoti della Città del Sole sono nemici di Aristotele – supremo Maestro della Scolastica cristiana -, che nelle edizioni latine essi riconoscono almeno come logico, non come filosofo. Con qualche oscurità (Campanella oscilla qui tra il sistema planetario tolemaico e quello copernicano), si parla del Sole come dell'unica divinità. Ma, in compenso, si considera l'immortalità dell'anima come una certezza.

[p.112] Nel razionalismo della religione solare, Campanella si sforza di inserire come misteri elementi della trinità e del peccato originale, reinterpretando la concezione della struttura funzionale dei viventi quale riprova d'una provvidenza. La moralità necessita d'un unico principio: ciò che non vuoi che accada a te, non farlo agli altri; e l'Ospitaliero trova che quest'etica naturale è assai vicina ad un cristianesimo a cui siano tagliati gli abusi.

Nella caotica conclusione del dialogo si spiega dall'influsso degli astri il progredire della Riforma (in Germania, Francia e Inghilterra), peraltro biasimata; Lutero viene insultato (ma l'insulto plebeo è per noi quasi un'ironia), mentre si esaltano gli ordini religiosi. Trapela qua e là, tra le affrettate parole di commiato, un'apoteosi alla novella età, che in cento anni ha realizzato più delle epoche estese per quattro millenni! Si è imparato – nella Città del Sole – a librarsi nell'aria, ad osservare attraverso i cannocchiali astri invisibili, ad

udire impercettibili armonie di sfere grazie ad opportuni strumenti, a propellere navi senza vento e senza remi. Lo si riconosce chiaramente: Campanella non si limita a coprirsi le spalle con alcune lodi per i Gesuiti e per le cattoliche principesse del tempo, con il suo ripudio dell'eresia luterana. Con cuore avvampante si abbandona all'ebbrezza di vivere nel non cristiano secolo XVI, nel secolo in cui la teologia cristiana invecchiava e le scienze della natura si rinnovavano. Ancor più consapevole che in Bruno, la nuova fede è legata, in Campanella, alla vittoria dello spirito umano sulla natura; al Rinascimento delle origini, che era stato esclusivamente un risveglio di letteratura arte e filosofia antiche, fa seguito ormai l'incontenibile perfezionamento dell'antica scienza della natura e dell'umana autodeterminazione.

"***Atheismus triumphatus***" – La compiuta non cristianità di questa creazione politica non ha danneggiato presso i posteri la fama di Campanella tanto quanto lo scritto "Atheismus triumphatus", munito di tutte le licenze ecclesiastiche e dedicato al santo Pietro in persona. Come suole infatti accadere nella storia delle scienze, dell'opera politica si occuparono i politici, indifferenti alle tesi anticlericali, mentre sullo scritto teologico si gettarono zelanti, intransigenti teologi. Oltre a questo, è evidente (ed io non mi libero da questa impressione) che solo pochi autori di storie della filosofia e della civiltà hanno letto in proprio lo strano libro teologico; ognuno ha praticamente copiato dall'altro le inevitabili osservazioni su "Atheismus triumphatus". Per noi, un motivo di più per occuparci di questo libro che – secondo l'opinione dei suoi critici – con maggior ragione avrebbe dovuto recare l'aggettivo del titolo in forma attiva: *Atheismus triumphans*. Lo si accusava di aver esposto le dimostrazioni degli ateisti con grande vigore, le confutazioni con ben calcolata debolezza.

[p.113] La relativa letteratura è accuratamente e imparzialmente raccolta da **Reimann** nella sua *Historia universalis Atheismi.* Egli ammira in Campanella lo spirito eccezionale e il sapere illimitato, ne interpreta la cattiva fama presso i contemporanei perlopiù con la dura critica da lui rivolta a miserabili filosofi e teologi, arrivando alla conclusione che Campanella non può esser stato ateista, giacché nei suoi scritti si trovano tanti segni di superstizione quanti di miscredenza, perché mai nella sua annosa prigionia fra tanti interrogatori e torture poté esser convinto di eresia o di altri crimini, infine perché lui stesso aveva testimoniato di aver scritto in modo eloquente contro gli atei.

Ma l'opinione più generale, a cui si associa anche **Morhof** nel suo "Polyhistor", vedeva in Campanella un ateo pericoloso. Io cito solamente un **Johannes Müller** che, nel suo "*Atheismus devictus*" (scritto in tedesco), raffronta l'ipocrisia dell'italiano con quella dell'inglese **Thomas Browne**, il quale pure si dava l'aria di voler metter nel sacco gli atei, ma accampava poi argomenti talmente fiacchi da non potersi opporre alle radicali obiezioni degli atei. "Con questi pretesti il lettore non viene edificato, ma resta impigliato nel dubbio; per tacere di molti libri scellerati in cui si contraddice a Cristo e al suo insegnamento, e che sarebbero degni di esser inceneriti dalle fiamme infernali". Il devoto Johannes Müller propende a credere che Campanella avesse più comunione col maligno avversario che con

Dio, dato che parlava – come Socrate – d'un genio della casa che soleva suggerirgli distintamente consigli o ammonizioni. Anche da altri "superatori" dell'ateismo, però, Campanella viene trattato con preconcetta ostilità, tanto che, quasi dappertutto, c'imbattiamo nella ripetizione del motto allora coniato (e da noi sopra citato): non già "Atheismus triumphatus" si sarebbe dovuto chiamare il suo libro, bensì "Atheismus triumphans"!

[p.114] Non fu pura malevolenza, d'altronde, ad ispirare chi coniò la forma di quel giudizio di condanna. L'opera, che secondo il benestare dell'Inquisizione romana dimostra la verità del cristianesimo più chiaramente della luce (essendo, oltretutto, un capolavoro di lingua latina!), era in realtà una singolarissima mistura di ortodossia cattolica, di deismo razionalistico, di mistica e di scepsi. La chiave con cui spesso si possono svelare gli enigmi dei vecchi libri libertari non vuole proprio adattarsi al caso Campanella. Il quale non è uno di quei ribelli che, propagando temerari pensieri, cercano di coprirsi le spalle con opportune locuzioni ortodosse, o contano addirittura che il lettore – complice e ammiccante – interpreterà come ironica allusività la devozione chiesastica. No, questo *Atheismus Triumphatus* si fa progressivamente sempre più cattolico e più papalino, sempre più accanito contro i luterani e contro i machiavellisti, per concludersi – come qualunque trattatello d'un qualsiasi teologo cattolico – con una *Laus Deo*!

Nella sua ultima pagina, mi è rimasta incomprensibile un'aggiunta cabbalistica. Stando ad un'ambigua notizia della prefazione (datata al giugno 1630 in Roma), già nel 1607 Campanella affidò il suo libretto ad un amico tedesco che in qualche modo ne aveva abusato a beneficio del proprio nome. Le due date sono importanti; nel 1607 Campanella languiva ancora in un carcere di Napoli, aveva ottenuto qualche libertà di movimento e aveva contatti con viaggiatori tedeschi, come Kaspar **Schoppe** e **Georg Fugger**, bramosi o curiosi di metter le mani sugli scritti redatti dal filosofo in prigione; mentre nel 1630 era già detenuto a Roma dove, dopo aver goduto per breve tempo dei favori del papa, era nuovamente minacciato e perseguitato, probabilmente dal partito spagnolo. Fu allora che Campanella attuò la svolta politica che gli valse la protezione della Francia, tant'è che "Atheismus triumphatus" contiene diversi passi che potevano tornar graditi al governo francese. Come s'è già accennato.

Contenuto dell'opera – Il titolo completo dell'edizione più antica (per quanto ne so) suona "*Ad Divum Petrum Apostolorum Principem Triumphantem. Atheismus Trimuphatus seu Reductio ad Religionem per scientiarum veritates. F.Thomae Campanellae Stylensis ordinis Praedicatorum. Contra Antichristianismum achitophellisticum. Romae, apud Haeredem Bartholomaei Zannetti. MDCXXXI. Superiorum permissu*." Tutt'al più, una piccola chiosa è necessaria per l'aggettivo "achitophellisticum"; Achitofel era (in Samuele, II, 15) il consigliere di re David, il quale congiurò con Assalonne contro il suo signore e finì suicida; ed è pertanto un sinonimo per "machiavellistico". Stranamente eccentrico è, per il nostro gusto, la dedicazione all'indirizzo del principe degli apostoli Pietro, il divino (divo, non *sancto*, quindi ancora nel linguaggio romano del Rinascimento), il primo luogotenente di Cristo, nonché ai suoi successori; con servile remissività, la firma dell'autore (*Campanella tibi*

sonans, Dominicanus tibi latrans) giuoca con le parole, assicurando che egli non intende coniare nulla di nuovo. **[p.115]**

Sennonché già la breve introduzione, menzionata poc'anzi, tentenna tra ortodossia romana e un timoroso razionalismo. Sostiene che la Riforma è stata appoggiata dai prìncipi tedeschi solo per avidità, che egli deve volgersi contro il Libro dei Tre impostori e contro Machiavelli, secondo i quali il popolo viene tenuto a freno da astuti politici con la paura dell'inferno. Ma lui si sforzerà di immedesimarsi nel pensiero di questi naturalisti, non sottacerà le loro obiezioni contro la Rivelazione, e dimostrerà quindi l'esistenza di Dio con argomenti naturali e razionali. La confessione non dovrà cominciare con "io credo in una santa Chiesa", bensì con "io credo in Dio". Assai interessante è il seguente enunciato: "Avrei dovuto lottare con pure e semplici ragioni; ma zelanti censori religiosi mi obbligarono a raccogliere le deliberazioni dei padri della Chiesa e a cambiare il mio linguaggio da filosofico a teologico."

L'opera prende avvio con un risoluto piglio razionalistico, a cui si aggiunge un pizzico di misticismo. E subito acquista un nuovo sottotitolo: "Conoscenza della generale o universale religione, seguendo la comune filosofia, originata dai misteri della natura". Campanella parla quale rappresentante dell'umana ragione; come tale, enumera le file dei credenti così beffardamente, quasi che lui stesso ne fosse estraneo del tutto. Uno sguardo complessivo su tutte le religioni degli uomini, degli animali, delle piante, di angeli e stelle, insegna che ogni religione considera veri i propri dogmi e miracoli, e le altre religioni come imbrogli e truffe; per cui è pura fortuna quella di nascere nella vera religione. Molti rimangono infatti nella religione ereditata per i vantaggi che ne traggono, o per paura dei possibili svantaggi. Ma vi sono altri – come i machiavellisti, i libertini, in parte anche i calvinisti – i quali non concepiscono affatto la religione come un bisogno naturale, ma come un mezzo artificioso per dominare sul popolo; non credono in Dio, o certamente non nel suo reggimento del mondo, non accettano l'idea di peccato e danno a ciascuno il diritto di regolare la propria vita secondo il proprio tornaconto.

Infine, vi sono alcuni filosofi (appena 4 nel presente, appena 25 in tutta la storia) affezionati ad una religione naturale, i quali ritengono tutte le religioni ugualmente buone, pur non credendo in alcuna rivelazione. Oltre a questi gruppi, che obbediscono pur sempre ad una convinzione (benché non sia propriamente religiosa), sono particolarmente spregevoli le innumerevoli persone che per consuetudine restano fedeli ad una qualsiasi confessione, non pensano affatto, e sono peraltro ottime persone; essi sono propensi a parlare liberamente delle mancanze proprie e altrui, a ridere di tutto; tra costoro (che l'autore non distingue chiaramente dai filosofi utilitaristici), Campanella annovera i seguaci di Epicuro e dell'Aretino, i "franckisti" (i seguaci di **Sebastian Franck**) , le prostitute e i doganieri.

[p.116]

Il secondo capitolo è l'unico a dover giustificare l'ipotesi che Campanella abbia scritto – sotto l'apparenza d'una sconfitta – nient'altro che una difesa dell'ateismo.
Nell'intestazione al capitolo, dichiara ancora solennemente che la ragione è chiamata al

vaglio della verità (*ego Intellectus ad examen veritatis excitus sum)*; stranamente, però, la ricerca viene predisposta in modo che le obiezioni degli atei e degli anticristi siano esposte chiaramente e spesso brillantemente, mentre per le ragioni contrarie si rimanda di solito con aride cifre ad altri capitoli del libro, ad altri scritti di Campanella, o magari solo ai padri della Chiesa e agli Scolastici. Non era sicuramente, questo, il procedimento ideale, posto che Campanella intendesse sinceramente celebrare il trionfo sull'ateismo. Difatti, le armi per ottenere questo trionfo devono esser cercate e ammassate a fatica di qua e di là; le armi della miscredenza, per contro, sono allineate e ordinate nel migliore dei modi.

Come nella "Città del Sole", di nuovo con giocosa reminiscenza alla Trinità, si pongono al vertice i tre princìpi del potere, del sapere, del volere (stavolta, più precisamente: dell'amare); non m'indugio sul ghiribizzo linguistico di Campanella che – nella sua "Metafisica", dove hanno un ruolo assai maggiore – ha chiamato codesti prìncipi "primalità"; che le *Primalitates* scaturiscano dai *principiis*, o piuttosto i *principia* dalle *primalitatibus*? Si sarebbe tentati di scherzare con sottile animo scolastico: *primalitudinitatibus!* Non è, in fondo, che una tardiva riesumazione della Scolastica. Però Campanella la impiega modernamente quando lamenta che di recente il potere si è trasformato in tirannia, la saggezza in sofistica, l'amore e la bontà in ipocrisia. Ma anche in empietà senzadio.

In tono lamentoso, nel linguaggio dell'Agostino cercatore di Dio – se il mio orecchio non m'inganna – Campanella snocciola dunque i dubbi avanzati da atei e anticristi:

Il mondo è così pieno di eresie, di sètte e di opinioni, che nemmeno con l'ausilio del calamaro Aristotele (il paragone del filosofo intenzionalmente oscuro con la seppia, che nel pericolo intorbida l'acqua intorno a sé, deriva da Pico), è possibile arrivare ad una certezza. I teologi, gli antichi e i moderni, sono vittime di questa fallace illusione.

Se la Chiesa si fa forte d'una durata di 1600 anni, è pur vero che altre religioni hanno altri miracoli e altri martiri, oltre che una tradizione ancora più antica.

Quando i cristiani tacciano di impostura le prove di altre religioni, vengono ripagati della stessa moneta da ebrei, pagani e musulmani. Campanella rievoca la novella boccacciana dei tre anelli ed altre satire, non meno anticlericali, di Masuccio da Salerno.

[p.117]

Cristo ha promesso di far presto ritorno, ma in 1600 anni non ha mantenuto la parola. (Nella replica, quel "presto" viene interpretato assai generosamente asserendo che, per Dio, lo spazio di mille anni equivale ad un giorno!)

La fede nell'eucarestia presuppone in maniera evidente un accadimento impossibile.

Similmente il parto verginale.

Similmente la Trinità.

Cristo si è umiliato fino all'incarnazione per redimerci; ciò nonostante, i dannati sono sempre più numerosi degli eletti. In più, la cristianità, in proporzione al mondo, si può

paragonare ad un dito in rapporto col resto del corpo; ed è assurdo supporre che Dio abbia voluto salvare solo un dito e annientare tutto il corpo, anzi solo una piccolissima parte del dito, visto che pochissimi cristiani pervengono alla salvezza.

Il Dio che si dice possedere un infinito potere, sapere e volere, sembra essere a sua volta debole, insipiente e abulico, o feroce, dato che ha concesso al Diavolo sulla terra un dominio maggiore che a sé medesimo.

Perché Iddio ha donato al mondo la salvezza solo dopo oltre tremila anni dalla creazione, e per giunta neppure a tutti i popoli? Con quale diritto può dunque esser chiamato il nostro buon padre?

Se egli è morto soltanto per gli eletti, perché ne ha eletto così pochi? Senza contare che costoro non potevano esser dannati, se erano predestinati a salvazione. Per che cosa è morto, se non ha redento anche i reietti?

Perché né Mosè né Cristo fanno menzione del nuovo mondo? Non è stato anch'esso sommerso dal diluvio? E gli uomini, laggiù, sono nati forse da sé al pari delle rane?

Perché Dio non ha preso provvedimenti contro peste, fame, guerra, eresie e scismi?

Perché esistono poi tante sofferenze sulla terra, se Dio è infinitamente buono e onnipresente? Perché c'è più dolore che gioia?

Si dice che tutto deriva dal peccato originale. Ma di che ci siamo resi colpevoli noi che non c'eravamo? E perché soffrono anche gli animali?

[p.118]

Posto che noi abbiamo tante somiglianze con gli animali, nella nascita e nella morte, nei nostri sensi, nel nostro sentire e agire (gli elefanti adorano la luna e conoscono una sorta di battesimo, le piante si volgono verso il sole, perciò entrambi hanno religione), allora l'uomo non è superiore all'animale. Come il saggio Salomone sapeva già.

In pratica, anche gli uomini sono dominati dal caso.

Gli zelatori della religione amano appellarsi agli antichi martiri e miracoli; ma non gli passa neanche per la mente di diventare martiri essi stessi né di far loro i miracoli. Loro ci esaltano l'aldilà, ma per sé vogliono l'aldiqua. Magari sputano sui cibi, per potersi pappar tutto da soli. Non è lontano il sospetto che, in molte storie di vecchi santi, le cose siano andate in modo che noi, in definitiva, siamo dei truffatori truffati.

O Dio c'è, o non c'è. Se non c'è – dicono i politici – vogliamo illudere il mondo e dominarlo. Ma se c'è, allora egli ci ha già eletti oppure dannati, in ogni caso possiamo fare ciò che ci aggrada.

Aristotele, infallibile crittografo della natura, ha affermato l'eternità del mondo; quindi Dio non è neppure il creatore del mondo. Perciò i fondatori di religioni sono stati davvero tre impostori, come ha insegnato un empio scrittore, seguace di Averroè.

Weltanschauung di Campanella – L'impressione che Campanella, malgrado i rispettivi accenni alle controdeduzioni, considerasse con molta serietà le suddette obiezioni, viene rafforzata già dal fatto che le tesi ateistiche e non cristiane vengono evidenziate anche esteriormente per mezzo di caratteri più grandi. Tale impressione non viene del tutto cancellata dal resto – dieci volte spazialmente maggiore – dell'opera, sebbene, a partire dal terzo capitolo, l'intera argomentazione sia dedicata, quasi senza volerlo, prima alla giustificazione del deismo, poi del cristianesimo, da ultimo del cattolicesimo. In tal modo Campanella, col suo *Atheismus triumphatus*, potrebbe far erroneamente pensare di esser stato un confusionario. Se però si ricorre alle concezioni basilari della sua "Metafisica", tenendo ben presente che egli aveva vissuto spaventose torture prima di comporre questa singolare difesa del cristianesimo, allora ci si potrà fare un'idea abbastanza corretta della visione campanelliana del mondo. Come dopo di lui il maggiormente logico **Cartesio**, Campanella muoveva dal dubbio assoluto, confidando in definitiva solo nei sensi, ma divenne un sensista idealistico (come Berkeley) anziché meccanicistico (come i nipotini epigoni di Cartesio).

[p.119]

Se avesse potuto prender consapevolezza della propria fede nell'attuale linguaggio filosofico (e sarebbe assai ingiusto crederlo capace di tanto), allora egli avrebbe potuto definirsi senz'altro in teologia un agnostico, o financo un panteista. "Noi somigliamo al verme che sta nei visceri umani, che non può farsi un'idea dell'insieme della sua dimora." Dunque, l'indistinto panteista Campanella non è insincero quando, nel suo libro, combatte l'ateismo, ovvero l'ateismo degli atomisti meccanicisti e degli immorali statisti. Eppoi non è sempre insincero, o non completamente, quando in una fase ulteriore si schiera per il cristianesimo positivo, e precisamente – diffamando Lutero e Calvino – per la sua forma cattolica. Non così liberamente come nella "Città del Sole", egli si è ritagliata la sua propria religione, il suo privato cattolicesimo, e – da vecchio utopista – da codesta religione universale si aspetta la costruzione del nuovo impero. Dopo la sconfitta dell'Anticristo vi sarà dunque un solo pastore e un solo gregge. E rimane in sospeso, se nella figura dell'Anticristo questo singolare cattolico non abbia pensato al papa. Campanella fu e rimase italiano in tutto.

Malgrado tutte le rassicurazioni ortodosse, i restanti contenuti dell' "Atheismus" non alterano questa sua visione del mondo. Intanto, si ammette – nel senso d'una religione naturale – una prima causa e una adeguata saggezza; solo un pazzo potrebbe credere che le finestre d'una casa sono costruite di proposito, ma non invece gli occhi allo scopo di guardare; solo Dio avrebbe animato la statua umana dall'interno (*intrinsecus*), non dall'esterno. Noi vediamo e sappiamo soltanto ciò che i sensi ci offrono; tuttavia il mondo è pieno di deità o di Giove, anche dove non vediamo più niente. La morte e gli altri mali non sono che negazioni, l'anima non può morire; animato è il cielo, animate sono le stelle (Bruno), e un'anima immortale ce l'ha anche l'uomo, il quale è un'opera d'arte ancor più meravigliosa. Il che viene mostrato con grande spiegamento di vecchie ragioni scolastiche e di recenti argomenti naturali, con inserimenti di parecchie amare riflessioni sul corso del

mondo.

[p.120]

A fronte della cattiva qualità di molte religioni, non si dovrebbe rigettare la religione stessa; esiste pure il vino puro, anche se tutti gli osti adulterano il loro vino. Finalmente, Campanella spicca il salto mortale dalla religione naturale (di nuovo gli elefanti vengono addotti ad esempio) alla trascendente religione basata sulla rivelazione. Si loda il Cristianesimo, ma non il cristianesimo qual è concretamente realizzato, bensì una religione del futuro – un'età dell'oro, un'utopia – come l'aveva descritto, in maniera del tutto non cristiana, nella "Città del Sole". Viene respinto inoltre il facile scherno, per cui il cristianesimo esistente è troppo dissimile da codesta utopia, per cui i suoi più duri comandamenti imporrebbero agli uomini cose impossibili; nella sua essenza, il Cristianesimo è comunistico, talché diverse dottrine in apparenza trascendenti le forze umane debbono esser reinterpretate in senso allegorico.

Così il sofista Campanella non ha troppe difficoltà a conciliare senza tanti complimenti anche i sacramenti, le stesse tradizioni chiesastiche, e financo i dogmi del cattolicesimo, col suo non cristiano Stato ideale. Egli nomina con brutti appellativi Lutero e Calvino, mette insieme Machiavelli con un musulmano, ma attende anche lui una riforma radicale della Chiesa, augurandosi che da essa scaturisca il regno di Dio in terra. Infine, si porta molto pretescamente sul terreno della politica, vitupera nuovamente il carattere e la scienza di Machiavelli, che non era certamente un idealista, fornendo esempi storici dell'assunto per cui agli amici della religione le cose sarebbero andate sempre bene, ai suoi nemici sempre male. A me pare che questo 19° e ultimo capitolo sia ispirato, o influenzato, dalla perdonabile intenzione di non irritare daccapo il papa nei suoi confronti, accattivandosi insieme le simpatie del governo francese. Sarebbe farisaico voler intrappolare con questo il povero Campanella, insinuando che da vecchio volesse sfuggire al rischio di nuovi supplizi, dimenticando o sottacendo così le istanze ideali della Città del Sole. Tutt'altro quesito è se Campanella, pensatore singolare per la storia del progresso del mondo grazie alla sua Città del sole, quantomeno importante per la tradizione della liberazione spirituale grazie al suo "Atheismus triumphatus", abbia fatto avanzare la filosofia o la scienza naturale grazie alle proprie ricerche.

Io non ritengo che egli fosse autonomo, tutto suo, nell'uno o nell'altro campo. L'avversione per Aristotele, anzi la stessa tendenza sensistica, le aveva attinte da **Telesio**; ciò che in lui ci rimanda a Hobbes e a Spinoza, proviene appunto da Telesio. Questi, come altri naturalisti della seconda metà del Cinquecento, potevano muoversi un po' più liberamente, giacché il nuovo cattolicesimo – inesorabile nella Controriforma – stava cominciando a fare qualche concessione ai fisici. Fu la sventura e la gloria di Campanella il fatto che, essendo nella gnoseologia e nelle scienze naturali uno spirito solamente ricettivo, si dedicasse con esclusiva passione proprio ai problemi politici e religiosi, là dove la Chiesa non intendeva cedere a nessun costo.

[p.121]

4. DIRITTO DI NATURA

PARACELSO E PARACELSISMO – PARACELSO E IL SAPERE – PARACELSO E GOETHE – RELIGIONE DI PARACELSO – GEROLAMO CARDANO – OROSCOPI E OROSCOPO DI GESÙ CRISTO – ATEISMO DI CARDANO – CARDANO E FAUST – COPERNICO – MOTI TERRESTRI – GIORDANO BRUNO – L'IDEA BRUNIANA DEL COSMO – PANTEISMO – BRUNO E GOETHE – FISICA MATEMATICA – GALILEO GALILEI – MATERIA E FORZA

Come ogni religione, prima di Bacone, veniva presentata unicamente quale religione positiva – fondata su una rivelazione -, così, fino a quel tempo, i fondamenti d'ogni diritto venivano ricercati in statuti divini. Neppure agli immediati successori di Bacone giunse ancora chiaramente alla coscienza – com'è invece ai nostri giorni – che religioni e giurisdizioni si potessero intendere alla stessa stregua di altre realtà concrete, ed essere inserite nella conoscenza della natura e dell'umanità; solo a tentoni, fra tante esitazioni, osò manifestarsi la nuova concezione secondo cui le due dimensioni conoscitive sono "naturali", che religione e diritto andavano sistemati sulla razionalità naturale, che alle nuove generazioni dovessero bastare una religione di natura o di ragione, un diritto naturale o razionale.

Ma i due libri determinanti seguirono troppo rapidamente alla diffusione delle concezioni di **Bacone** perché se ne potesse ignorare la connessione. Nel 1620 usciva il *Novum Organum*; nel 1624 fu pubblicato lo scritto di Herbert sulla religione naturale, e già nel 1625 fu stampata la pionieristica opera di Grozio "*De jure belli et pacis*", che doveva in origine tradire già nel titolo la riconduzione del diritto alla natura; doveva infatti chiamarsi *Jus naturae et gentium*, e probabilmente ricevette il suo nome, divenuto presto celebre, soltanto per meglio raccomandarsi alla gente di mondo e ai politici.

Grozio – A questo libro Grozio deve la sua fama, mai venuta meno; dai suoi contemporanei venne inoltre stimato quale eccellente poeta, filologo e teologo. Si sapeva, naturalmente, che era un uomo politico, che per la sua attività politica era stato condannato al carcere a vita, come pure che per dieci anni era stato ambasciatore di Svezia a Parigi in un momento critico; ma era passato pressoché inosservato che i suoi scritti teologici (sulla verità del cristianesimo, sull'ortodossia degli arminiani, sulla riunificazione delle confessioni cristiane) erano opere eminentemente politiche, da statista, che Grozio in tanto appartiene ai politici moderni, in quanto era del tutto indifferente alla religione.

Ora, poiché Grozio col suo diritto di natura e con la sua aspirazione all'unità ha influenzato enormemente l'Illuminismo del Settecento (segnatamente tra i giuristi), poiché i suoi scritti teologici sembrano nella lettera assai credenti in Dio e ligi alla Bibbia di stampo evangelico, mentre egli fu dai suoi avversari tacciato di eresia ora come papista, ora come

sociniano, ora persino come ateista[11] **[p.122]** dato che perciò il sentimento del suo cuore non è così facile a riconoscersi (ma io vorrei mostrare come lo spirito libero dei sociniani davvero sopravvisse e continuò ad operare in Grozio), allora sarà necessario osservare più da vicino la carriera di questo grand'uomo, a dispetto delle sue umane debolezze, almeno in ordine al suo atteggiamento religioso. Sarebbe molto più comodo caratterizzarlo con alcune espressioni di parte; ma certamente fu – in filosofia come in religione – suppergiù un eclettico, come intellettuale fu un tardo umanista, come cittadino un patriota olandese. Sotto ogni aspetto, fu tuttavia un uomo con le sue contraddizioni. Tracciando l'arco della sua vita, lascerò da parte le sue opere poetiche e filosofiche, sfiorando solo brevemente la sua azione politica.

Parabola di Grozio – Hugo Grotius (de Groot) nacque a Delft il giorno di pasqua 1583, da prestigiosa famiglia. Suo padre era curatore dell'Università di Leida. Incoraggiato dal padre e da celebri professori (Franciscus Junius, Joseph Scaliger), il piccolo Hugo s'impose presto quale bambino prodigio. Quando si pensa che a quindici anni ebbe l'opportunità, al seguito d'una importante ambasceria, di recarsi a Parigi alla corte di Enrico IV, che là venne premiato dal re, che allacciò rapporti col famoso storico **De Thou** e con uno dei prìncipi Condé, che già un anno dopo pubblicava il suo primo libro (non del tutto autonomamente, peraltro) e che per questo – secondo il gusto dell'epoca – venne colmato di lodi eccessivamente sperticate, che presto si fece un nome anche con dei carmi latini, allora ci si stupirà soltanto del fatto che più tardi, quando divenne il celebre autore del diritto dei popoli e ambasciatore della nuova grande potenza di Svezia, egli seppe contenere la vanità entro accettabili limiti. La sua vita borghese sembrò percorrere il consueto itinerario; divenne avvocato e si sposò un anno dopo, nel 1608.

[p.123]

Gli Stati Generali lo nominarono storiografo d'Olanda, ma in principio Grozio non adempì i compiti di questa carica, per quanto affascinante dovesse pure sembrargli di scrivere la gloriosa storia della decadenza dei Paesi Bassi. Nondimeno, già nel 1609 pubblicò un libro il cui argomento era per il presente molto più importante delle cronache belliche contro la Spagna: il tema della libertà dei mari. Allora, come ancora 300 anni dopo, le potenze dominatrici dei mari non intendevano consentire i traffici marittimi ai nuovi Stati concorrenti. La Spagna era pronta alla pace coi Paesi Bassi, quasi sempre vittoriosi, ma solo alla condizione che questi rinunziassero alla fonte del loro benessere, cioè al commer-

[11] Un epigramma conservato nella raccolta di aneddoti dell'antologia Menagiana dice: come le note sette città elleniche si sono a lungo contese l'onore di aver dato i natali ad Omero, allo stesso modo, circa la religione di Grozio, litigano Socino, Lutero, Calvino, Arminio, Roma e Ario. Riguardo alle accuse così contraddittorie secondo cui Grozio sarebbe stato sociniano, ma che volesse farsi cattolico, dovrò ritornare in seguito; qui basti intanto informare che gli fu attribuito financo un'apostasia al giudaismo, con tutte le conseguenze del caso. Sull'infondatezza e la nullità di siffatte raccolte di aneddoti **Voltaire**, pur servendosi sovente e abilmente di esse come storico, da espresso duri giudizi nel suo *Dictionnaire Philosophique*, sotto la voce "Ana" (così si chiamavano i libri amati più di tutti, per esempio Segralsiana, Chevreana, Menagiana, eccetera); sennonché proprio i testi della Menagiana vengono distinti da altre analoghe sillogi e assai lodati da Voltaire.

cio con le Indie.

Il compito che Grozio aveva posto a se medesimo, o che gli era stato assegnato (pare che il libro fosse stato stampato a sua insaputa), fu quello di dimostrare – con ragioni storiche e filosofiche – che la libertà commerciale degli Olandesi, una necessità economica per loro, era anche un loro diritto. Si rammenta il mutamento della situazione politica ogniqualvolta Grozio torna a dire che la decisione del papa, che aveva assegnato le Indie e il relativo commercio marittimo ai portoghesi, non aveva alcuna rilevanza per il diritto internazionale; mentre si insiste sulla permanenza nel mutamento quando si apprende che – oltre ad uno spagnolo e ad un portoghese – v'era anche un inglese, il celebre giurista **John Selden**, a scendere in lizza contro Grozio col suo scritto *Mare clausum*, ovvero sul dominio dei mari.

Quale compenso dell'aver posto la sua dottrina e la sua eloquenza al servizio della patria, Grozio fu nominato nel 1613 pensionario (consigliere stipendiato) di Rotterdam. Suo predecessore era stato il fratello di **Oldenbarneveldt**, grande pensionario d'Olanda. Con questa carica, Grozio entrò in stretti rapporti con Oldenbarneveldt, restando coinvolto nella sua tragedia. Nei conflitti che precedettero quella tragedia, forieri di guerra civile, giocarono pesantemente le controversie religiose a cui Grozio partecipò attivamente, mentre i capi delle due parti – Oldenbarneveldt e il principe di Orange – usavano manifestamente la tensione religiosa solo per i loro fini politici.

[p.124] Queste lotte religiose, nelle quali il disincantato Spinoza venne trascinato almeno come spettatore ancora cinquant'anni dopo – conosciute nella storia della Chiesa come guerra tra tolleranti "arminiani" e intransigenti "gomaristi" – erano iniziate già nel 1608, con le trattative per l'armistizio tra Spagna e Olanda, quando gli olandesi, dopo la loro eroica guerra d'indipendenza, trovarono tempo e modo di odiarsi tra loro a causa della forma costituzionale e della fede per cui già si erano dissanguati. Quanto alla forma di Stato, che secondo il trattato delle province unite sarebbe dovuta essere una federazione di repubbliche guidate dall'aristocrazia, i prìncipi di Orange (Guglielmo I era stato assassinato un anno dopo la nascita di Grozio) miravano all'istituzione d'una sorta di monarchia, valendosi a tal fine delle tendenze delle grandi masse, il che poteva dirsi democratico; le corporazioni, guidate da Oldenbarneveldt, difendevano per contro i vecchi privilegi contro il principe Maurizio d'Orange, riconosciuto solo come condottiero. I seguaci di Oldenbarneveldt erano perlopiù quelle persone facoltose e istruite che, come lui, pensavano piuttosto liberamente sulle questioni religiose, ed erano quindi arminiani. Solo per questo, probabilmente, i prìncipi (compreso il successore di Maurizio, inizialmente amico degli arminiani) divennero protettori dei gomaristi.

Così delle sette chiesastiche si trasformarono in partiti politici. In breve, si può dire che **Gomar** (professore a Leiden, al pari di Arminio) persistette nel rigido dogma calviniano, per cui tutti gli uomini erano predestinati alla salvezza o alla perdizione, e Cristo non era morto per i dannati; al contrario, **Arminio** sosteneva non una semplice dipendenza della vita ultraterrena dal volere e dall'agire di ciascuno sulla terra, bensì spremeva a forza di sofismi le Scritture per dire che l'individuo non era così schiavo di fronte alla grazia e alla

predestinazione. Gli arminiani, insomma, si figuravano il loro Dio un po' più umanamente di quanto facessero i gomaristi. Ma entrambe le parti auspicavano, non appena la situazione gli sembrasse favorevole, che le corporazioni riconoscessero i loro princìpi; tuttavia, proprio la questione se l'autorità temporale dovesse decidere su faccende teologiche esasperava vieppiù gli avversari; sappiamo come in quegli anni **Hobbes** (giacché lotte analoghe travagliavano anche l'Inghilterra) e **Spinoza** reclamassero la superiorità dello Stato sulla Chiesa, e come alla fine la separazione di Stato e Chiesa sembrasse la soluzione più radicale dei problemi. Proprio i capi del partito aristocratico erano quelli che non davano grande importanza alla bega dogmatica; Oldenbarneveldt riteneva che non si trattasse di rilevanti articoli di fede; Grozio sperava di poterne uscire con solo "un po' di teologia", sicché in una poesia latina per la morte di Arminio (1609) elogiò le idee che questi aveva annunciato circa la bontà e la giustizia di Dio, senza attaccare veramente i gomaristi. Non meno circospetta, e francamente pacifica, fu la pubblica dichiarazione che gli arminiani, dopo la morte del loro maestro, compendiarono in una "Rimostrazione", in base alla quale si chiamarono da allora "Rimostranti".

[p.125]

Grozio e Oldenbarneveldt – Un religioso, che era stato educatore dell'adolescente Grozio, aveva composto una professione di fede giuridicamente avveduta: fin dall'eternità, Dio ha preso la decisione di redimere il genere umano in Cristo, per Cristo e mediante Cristo; Cristo è morto per tutti gli uomini, la salvezza dipende dalla grazia; ma la volontà dell'uomo è essenzialmente nella vittoria su Satana, sul peccato, sul mondo e sulla propria carne. Qui non v'è traccia di libero pensiero, certo; tuttavia la sopportazione di diverse opinioni, la mite condotta pratica di arminiani (o rimostranti) suscitarono la collera del clero gomarista. E quando gli Stati decisamente favorevoli alla tolleranza rivendicarono, per una legge precedente, il diritto all'occupazione dei posti di pastore, la controversia proseguì in forme più pericolose.

I partiti si bandirono reciprocamente dalle chiese, scagliandosi a vicenda pamphlet sempre più violenti. In questo periodo Grozio rientrò dall'Inghilterra, dove era stato inviato per dirimere un piccolo problema di diritto internazionale (sulla caccia alla balena in Groenlandia), ma altresì per trattare col re Giacomo sulla questione delle Chiese olandesi. Ora Grozio, per incarico di Oldenbarneveldt, redasse per gli Stati Generali un editto in cui si attribuiva allo Stato la decisione sui problemi delle Chiese, e si approvava inoltre l'interpretazione moderata della predestinazione. Con accorte formulazioni si condannavano sia la dottrina dei gomaristi, sia la presunzione che la sola buona volontà potesse bastare per la salvezza: per la gloria di Dio ed il bene del paese. L'editto parve con ragione favorire i Rimostranti, sicché le piccole rivolte si moltiplicarono.

A quel punto Oldenbarneveldt si risolse ad un passo che forse era realmente un colpo di Stato, e che gli costò la vita. Le città avrebbero potuto arruolare truppe di propria iniziativa, indipendentemente dal comandante supremo, **Maurizio d'Orange**. Questo principe vedeva in Oldenbarneveldt il suo nemico, da quando questo patriota aveva concluso l'armistizio con la Spagna, ponendo così degli argini all'ambizione del principe. Ora, che il

principe cogliesse la buona occasione per una meschina vendetta, o che perseguisse maggiori obiettivi, certo è che si pose alla testa dei gomaristi, vale a dire del popolo minuto, contro Oldenbarneveldt e il suo partito negli Stati Generali. Il pensionario voleva lasciare la carica, ma fu persuaso a rimanere. Il principe, quale legittimo comandante supremo, si oppose nettamente al reclutamento d'una milizia, che indubbiamente era rivolta contro il suo comando.

[p.126] La guerra civile era imminente; a Utrecht, si fronteggiavano le truppe del principe e della città. Nel momento decisivo, i rappresentanti di Oldenbarneveldt cedettero, e il principe impose il suo dettato senza spargimento di sangue. Devo lasciar ancora impregiudicato se il principe volesse solo vendicarsi del suo nemico, o se credesse sinceramente di agire nell'interesse del suo paese; fatto sta che il 29 agosto 1618 deve arrestare i capi dei Rimostranti: Oldenbarneveldt, Ugo Grozio e un esponente delle città. La cattura avvenne subdolamente, nel modo in cui Egmont era stato catturato dal duca d'Alba; anche il processo fu condotto con analoghe violazioni del diritto. Al popolo si disse che i prigionieri erano al soldo della Spagna, e che volevano reintrodurre il cattolicesimo nei Paesi Bassi. Com'è noto, Oldenbarneveldt fu condannato a morte e giustiziato nel maggio 1619, malgrado il monito dell'ambasciatore di Francia. Il terrore per il destino dei suoi capi paralizzò i rimostranti. I quali, o dai sinodi provinciali, o da un concilio generale dei riformati d'ogni paese, avevano sperato la vittoria della loro causa, opponendosi ad un sinodo nazionale olandese, dove i gomaristi avevano la maggioranza. Oramai si era giunti a questo sinodo nazionale; la confessione dei Rimostranti fu respinta, il verdetto degli Stati Generali confermato, i religiosi arminiani scacciati dalle loro cariche. Se ne riparlerà più avanti.

Processo a Grozio – Il processo contro Grozio fu condotto non meno sommariamente, però non finì nel sangue. Nondimeno, quanto grande fosse il pericolo, lo si può dedurre dal fatto che un amico di Oldenbarneveldt si tolse la vita per l'angoscia della tortura; di fatti – afferma Grozio nella sua relazione – l'angoscia in attesa della tortura è già una tortura. L'obbiettivo dei giudici era di spingere Grozio ad una confessione e ad una domanda di grazia; allora si avrebbe avuto in lui un testimonio chiave contro Oldenbarneveldt, e si sarebbe forse lasciato andare il meno odiato Grozio. Ma questi rimase incrollabile, sicché le udienze andarono per le lunghe, come quelle del principale imputato. Solo pochi giorni dopo l'esecuzione di Oldenbarneveldt venne pronunciato il verdetto su Grozio: carcere a vita e sequestro dei beni.

Nella motivazione della sentenza è specialmente notevole che tutta la prima metà si occupa soltanto della sua eresia chiesastica, e solo in seguito si enumerano le sue colpe politiche; egli voleva cioè distruggere la religione, opprimere e inquinare la chiesa di Dio (contro le dottrine di Calvino), ed era in più corresponsabile del reclutamento delle milizie cittadine, dei disordini di Utrecht, della resistenza al principe di Orange. Inutilmente Grozio dimostrò che contro di lui erano stati commessi un'infinità di errori formali. Fu rinchiuso nella fortezza di Löwenstein (presso Gorkum, nel sud dell'Olanda). Passò del tempo prima che potesse ricevere la visita di sua moglie; tutto sommato, non può esser

stato trattato troppo severamente, visto che in carcere trovò la voglia e la tranquillità necessarie per i suoi lavori scientifici.

[p.127]

Grozio a Parigi – Dopo un anno e mezzo, sua moglie lo aiutò a fuggire. Questa evasione, con lui dentro una cassa di libri, è diventata in Olanda il tema di innumeri componimenti scolastici, dando spunto a molte facili poesiole[12].

Credo di non far torto al coraggio dimostrato dalla signora Grozio avanzando l'ipotesi che non solo inservienti e soldati, ma anche le superiori autorità fossero d'accordo nell'impresa. Poiché l'ambasciatore francese chiedeva in nome del suo re il rilascio del celebre intellettuale, il principe avrà giudicato più conveniente lasciar che il detenuto prendesse il largo. La signora Grozio, rimasta a Löwenstein dopo l'evasione, non fu perseguita in alcun modo.

Grozio si stabilì a Parigi (aprile 1621), accolto cordialmente dagli studiosi. L'intercessione dei suoi vecchi protettori gli procacciò un sussidio da parte di Luigi XIII. Sul fatto che il contributo gli fosse corrisposto irregolarmente, o nient'affatto, si è formato un piccola serie di leggende; certo è che il cardinale **Richelieu** non lo vedeva di buon occhio, facendogli sentire, dopo aver assunto il governo, una certa malevolenza: è probabile che si usassero le ristrettezze finanziarie, in cui versava continuamente lo studioso straniero, per suggerirgli l'opportunità di fare "ritorno" nella Chiesa romana; o forse la privazione della pensione regale si può spiegare semplicemente col riflusso delle casse del re. In ogni caso, sotto l'usbergo del re, Grozio ebbe la libertà di far conoscere la sua autodifesa; la conseguenza fu che la sua patria tanto amata ora lo dichiarò fuorilegge, vietando la vendita del suo libro a pena della vita. A Parigi, oltre ad altre opere umanistiche, grazie al sostegno di **Nicolaus Peyrescius** (1625), pubblicò la sua opera principale: "*Del diritto della pace e della guerra*". Era dedicata al re di Francia, ma non ne seguì la consueta ricompensa perché il re non poteva insignire adeguatamente uno scrittore non cattolico. Però il successo presso gli studiosi e gli statisti d'Europa fu immenso; da quel momento Grozio, fino allora solo assai citato, fu effettivamente celebre.

[p.128]

Conscio di questo successo, egli sopportava sempre meno di non esser stimato secondo i meriti in Francia, dove l'ostile Richelieu aveva preso allora il timone; cominciò quindi a tastare accortamente il terreno, e il suo sguardo si rivolse presto ora verso i paesi scandinavi, ora verso la Germania protestante, specialmente sulle città anseatiche. E' significativo del suo orgoglio che gli sembrasse indegno d'un ex consigliere di Rotterdam una cattedra universitaria offertagli dalla Danimarca. Correva voce – non senza qualche suo contributo – che diverse teste coronate e prìncipi potentissimi volessero prendere a loro servizio l'autore del nuovo diritto internazionale; erano protestanti e cattolici; e si parlò dello stesso Wallenstein. Quando neppure queste voci fecero alcuna impressione su

[12] Lo stesso Grozio, a modo suo, ha cantato in versi latini la propria liberazione e la cassa di libri, e nientemeno che Bondel ha tradotto in olandese la prima poesia.

Richelieu, Grozio si arrischiò, dopo un soggiorno decennale, di abbandonare la Francia e di far ritorno in Olanda. Là non fu molestato, sulle prime, né si diede attuazione ad un ordine di cattura degli Stati Generali. Però non poteva restare nel paese dove era stato condannato e, di recente, messo al bando. Si recò dunque ad Amburgo nel marzo 1632, dove non gli piacque però né il clima né il modo di vivere.

Ma da Amburgo cominciò ad annodare i fili che dovevano legarlo presto, e per il resto della sua vita, ad **Oxenstierna**, grande cancelliere di Svezia. Anche l'inizio di queste relazioni è stato abbellito da leggende: che **Gustavo Adolfo**, per il quale Grozio spasimava da anni, prima di morire avesse comandato l'assunzione del celebre giurista, e che il grande re amasse dire che esisteva un Unico Grozio. In realtà, Gustavo Adolfo apprezzava il libro di filosofia del diritto, ma pensava che scrivere un teoria sul diritto dei popoli fosse più facile che esercitarlo nella pratica; in realtà, Oxenstierna – dopo la morte del suo re, uno dei più potenti uomini d'Europa – non utilizzò l'intellettuale olandese in un ruolo direttivo, ma lo nominò, pur dopo lunghi negoziati, ambasciatore di Svezia presso il re di Francia. Grozio annunciò la cosa, con molto autocompiacimento, al principe di Orange e, all'inizio del 1635, fece ritorno a Parigi con tutti gli onori, alle cui manifestazioni egli teneva spesso meschinamente. Che da quel momento in avanti l'olandese si sentisse completamente svedese, era nell'ordine delle cose: l'idea di nazionalità non dominava ancora il mondo, come 200 anni dopo.

[p.129]

Grozio e la Svezia – Ciò che allora si doveva negoziare tra Svezia e Francia, era di estrema importanza per la situazione bellica in Europa. Per la Svezia, si trattava né più né meno che di salvarsi dall'avventura in Germania, per la Francia della ripresa della lotta contro la casa d'Asburgo; Richelieu voleva appoggiare la Svezia con uomini e denaro, senza che diventasse troppo potente; e intrigava di continuo alle spalle degli svedesi coi prìncipi protestanti tedeschi che sembrassero più docili alle pretese della Francia. Non si può dire che Grozio intervenisse in modo determinante in questi diplomatici traffici illeciti; al massimo, si raccontò che avesse incoraggiato il duca **Bernardo di Weimar** a non restituire la conquistata Freisach ai francesi. Nelle sue lettere a parenti ed amici non si allude nemmeno ai grandi piani, e si accenna appena agli orrori della guerra che già da vent'anni devastava i territori. Come se fosse stato un diplomatico di nascita, sprecava tempo e intelligenza in questioni d'etichetta spesso risibili, ed era evidentemente sempre felicissimo ogni qualvolta poteva appartarsi nel suo studio.

Delle sue qualità di statista testimonia pur sempre il fatto che seppe restare nella carica di ambasciatore per dieci anni, quantunque Richelieu lo vedesse malvolentieri, inducendo l'astuto padre Giuseppe a contrastarlo; a suo sfavore depone il fatto che in ogni occasione annoiava re e regina con ampollose allocuzioni, che di fronte a vitali decisioni Oxenstierna fu costretto una volta a recarsi di persona a Parigi, inviando altrimenti in Francia ambasciatori straordinari, o sopportando che li mandasse la regina. Comunque, Grozio non fu sempre all'altezza d'un maestro del "mestiere" come Richelieu, al quale si trovò a far fronte, dando troppo valore alle esteriorità non solo nella frequentazione col cardinale e

con gli altri diplomatici, ma anche nella corrispondenza col suo diretto superiore. Mostrò tuttavia non comune perspicacia nel dirimere certe difficoltà diplomatiche, nonché nelle prime iniziative per una pace definitiva, quando riuscì ad intuire le subdole intenzioni della Francia.

[p.130]

Fine di Grozio – Dopo la rapida scomparsa di Richelieu e di Luigi XIII, la sua posizione in Francia sarebbe dovuta rafforzarsi, se avesse ancora goduto la piena fiducia di Oxenstierna e della regina Cristina. Ma, proprio adesso, si ritrovava alle costole un altro ambasciatore straordinario, quale assistente, come si scriveva da Stoccolma, quale sorvegliante, come lo sentiva lui; più che altro, un patrono inaffidabile, come sarebbe risultato in seguito. Grozio sopportò ancora un po' la sua poco dignitosa situazione, ma poi, attraverso l'Olanda e Lubecca, si mise in viaggio (primavera 1645) per Stoccolma, per giustificarsi, per esigere il pagamento degli arretrati e certamente anche per fare le sue rimostranze circa l'ambasciatore straordinario. Se la regina l'accogliesse benevolmente o avesse motivo di irritarsi della sua presunzione, se Grozio volesse rientrare nei Paesi Bassi dove fioriva il benessere e, con l'aristocratico partito costituzionale, la libertà di coscienza sembrava ormai trionfare, o se dovesse recarsi a Osnabrück per partecipare colà alle trattative di pace – certo è che, nell'agosto 1645, Grozio lasciò Stoccolma con destinazione Lubecca. Una tempesta sbatté la sua nave presso la costa, nei pressi di Danzica. Fiaccato dalle traversie, tentò di proseguire il viaggio in una carrozza scoperta, sfidando le intemperie. Arrivò ammalato a Rostock, dove morì nella notte del 29 agosto. Sulla sua fine, possediamo uno scarno rapporto del pastore e professore luterano Quistorp, fatto chiamare dal morente. Il religioso recitò una preghiera in tedesco. Ad una sua richiesta, Grozio rispose: "Sento la sua voce, ma faccio fatica a comprendere tutte le parole."

Quest'ultima espressione della "fenice della letteratura" ha subìto – come suole accadere delle ultime sillabe di personaggi celebri – le più diverse interpretazioni. Da parte francese si raccontò che religiosi di diverse confessioni cercarono di persuaderlo, e che lui avrebbe risposto "Non vi comprendo". Per una fonte olandese, Grozio avrebbe risposto al luterano: "Io non la capisco", volendo significare con ciò che non gradiva la sua predica. **Jurieu**, nemico giurato di tutti i liberi pensatori, ritenne che Grozio non avesse voluto riconoscersi in alcuna religione, voltando le spalle al pastore con le parole "Non la capisco". Non mancarono, naturalmente, neanche le dicerie: che l'eretico Grozio sarebbe stato colpito da un fulmine, o che i luterani avrebbero avvelenato il presunto papista Grozio. (Si sarebbe tentati di parlare di colpa e castigo; sei anni prima, Grozio, e dopo di lui **Pufendorf**, avevano propagato, o almeno non contraddetto, la diceria che Bernardo di Weimar fosse stato avvelenato per ordine del cardinale Richelieu.)

Così le ultime parole, forse solo balbettate, dell'agonizzante Grozio diedero spunto a rinnovate controversie sulla sua vera fede, anzi ad una piccola letteratura in proposito. Dopo 300 anni noi, senza curarci degli alterchi che accompagnarono quella lunga guerra, abbiamo il solo compito di mettere in chiaro alcuni punti: che cosa spinse Grozio a fare tanti sforzi per una riunificazione delle sette cristiane? Come si poneva egli, in coscienza,

di fronte all'eresia dei sociniani? Quali ripercussioni ebbe nelle epoche successive il diritto naturale da lui scoperto?

[p.131]

Conciliazione delle confessioni – Ad una pacificazione dei conflitti religiosi in virtù d'un dogma comune avevano pensato – già nei cent'anni successivi alla Riforma – quegli indifferentisti per i quali il dogma era appunto insignificante: **Enrico IV** di Francia e **Max Sully**, ancor più vivacemente il cancelliere **l'Hopital,** ma, già all'epoca di Lutero, Erasmo, e fors'anche Melantone. In Olanda, lo stesso **Arminio**, dal quale prese il nome un partito, era stato in sostanza un pacifico mediatore. Soprattutto durante la Guerra dei Trent'anni si fece sentire l'esigenza di annientare il germe d'ogni conflitto mediante l'annuncio dell'idea della tolleranza. Sennonché la tolleranza – su questo non può esservi alcun dubbio – solo di rado si è trovata presso gli osservanti dell'ortodossia; i maggiori predicatori della tolleranza erano indifferentisti. In gioventù Grozio, tutto preso nelle lotte olandesi, era stato uomo di parte, un leale arminiano, avversario dei gomaristi e nemico dei papisti, segnatamente dei Gesuiti. Una volta fatta conoscenza del mondo, dopo aver avuto parte diretta agli affari internazionali, quei sentimenti si trasformarono. A Parigi strinse amicizia con cattolici, persino con gesuiti; coi più liberi di loro si ritrovò in sintonia sul terreno d'un indistinto cristianesimo primitivo – che si potrebbe chiamare genericamente vecchio cattolicismo -, divenendo pertanto così libero o così condiscendente (come si preferisce), da comporre versi latini in lode del papa Urbano VIII, e persino in gloria della vergine Maria.

Adesso, Grozio osservava la Riforma con occhio critico, giudicando che fosse andata troppo oltre, perfino nel combattere la gerarchia. Palesemente, in ciò gli stava a cuore soltanto la reciproca sopportazione, la tolleranza civile, non tanto il problema dei dogmi; non soltanto per il culto delle immagini e per la venerazione dei santi, ma perfino per il significato dell'eucarestia, cercava una formula unificatrice più di quanto volesse professare una fede determinata. Quale ambasciatore di Svezia, l'arminiano Grozio assunse un luterano nella sua cappella privata, licenziandolo solo quando quel fanatico si mise a predicare contro cattolici e riformati. Nelle sue lettere più confidenziali trapela una frivolezza che ricorda di lontano Voltaire; a suo fratello scrive (23 agosto 1635): "Non voglio fare nessuna cosa che non sia gradita a Dio, che non sia utile alla chiesa e vantaggiosa per la mia famiglia." Pubblicamente, però, si accosta sempre di più all'idea che l'unità della Chiesa possa esser ripristinata per mezzo di piccole concessioni di Roma e di grandi concessioni delle sette evangeliche. Non stupisce, quindi, che venisse sospettato di voler passare alla Chiesa di Roma; il pettegolezzo che, a ricompensa di ciò, egli sperasse nel cappello cardinalizio forse gli nocque alla corte di Svezia, che allora non pensava neanche lontanamente alla futura conversione della sua regina.

La situazione psichica di Grozio potrebbe esser stata all'incirca questa: tollerante per carattere, fattosi indifferente grazie ai suoi studi, egli avrebbe servito volentieri – anzi con vera passione – la pace tra i popoli per mezzo d'una unificazione delle differenti religioni, talché per ragioni pratiche una tale unione gli sembrava avere la maggior probabilità se si

prendeva come punto di partenza il primitivo cattolicismo. Unità nella fede era per lui l'essenziale, e non importava in quale fede.

[p.132]

Socinianismo – Ebbene, dal summenzionato epigramma (giacché sulla confessione di Grozio si contendono tanti fondatori di religione quante le città per Omero) sappiamo che Grozio fu ritenuto da molti un ariano, vale a dire un sociniano. Durante il suo periodo olandese, Grozio controbatté con molto zelo questa "imputazione", anzi troppo impetuosamente per un uomo così pacifico, perché non si debba ricercarne le motivazioni. Grozio era un avvocato, in questo caso il patrocinatore degli arminiani, i quali erano riguardati (con molta ragione, credo) come una specie di sociniani; si trattava, in tal proposito, del problema oltremodo complicato della riparazione, che Cristo doveva aver offerto per i peccati del mondo. Forse non era più un vero cristiano – nel senso della Chiesa – chi di codesta espiazione aveva un'idea lassa, o non ne aveva alcuna.

Ecco che, all'avvocato degli arminiani, non restava davvero altra scelta che aderire alla generale condanna dei sociniani: costoro non erano più cristiani, la loro dottrina non meritava nemmeno il nome di eresia cristiana, eppoi non erano molto migliori dei maomettani. Alcuni anni dopo, quando l'insulto di "sociniani" non fu più in voga, i gomaristi definirono i loro avversari come pelagiani; e Grozio difese i suoi amici anche da questa accusa. Nelle polemiche teologiche si usava normalmente gettare in faccia a persone libere o pacifiche, a mo' di offesa, tali etichette di vecchie eresie obsolete; infatti **Gottfried Arnold** (un epigono di Grozio, attraverso Thomasius) non aveva ancora insegnato al mondo cristiano che gli ortodossi avrebbero meritato l'appellativo di eretici più spesso dei gruppi bollati come tali.

[p.133]

Malgrado queste dichiarazioni pubbliche, permase l'opinione (non solo tra i suoi fanatici avversari) che Grozio propendesse in cuor suo per i sociniani. Aveva costantemente l'occasione di discolparsi contro quell'accusa. Secondo le idee dell'epoca – o stando almeno alle idee dei teologi – doveva esser realmente un fautore dei sociniani, essendo in corrispondenza epistolare, e nelle forme più affabili, con uno dei più agguerriti fautori di quell'eresia. Questo era infatti il rapporto di Grozio con il dotto sociniano **Crellius**. Questi aveva probabilmente perscrutato l'indifferentismo di Grozio, replicando alla sua insincera confutazione di Socino più cortesemente e pacatamente di quanto usasse allora nelle polemiche teologiche; e non era stato avaro di solenni elogi. Tanto che Grozio si sentì obbligato ad usare nelle sue lettere un tono quantomeno affabile; comunque, era sincero e serio quando assicurava di non provare odio alcuno verso i diversamente credenti, di detestare la disumana barbarie delle guerre di religione. Queste lettere vennero pubblicate, contro il volere di Grozio, contribuendo non poco alla sua cattiva reputazione.

Questa nomea, per quanto riguardava la sua inclinazione all'eresia del socinianesimo, era veramente tutt'altro che infondata. Un dato di fatto mi sembra determinante. Chi non crede alla divinità di Cristo, non è un cristiano nel senso della Chiesa cattolica; pertanto

era senz'altro lecito paragonare i sociniani ai maomettani, i quali facevano passare il redentore dei cristiani come un profeta di Dio, negando solamente la sua divinità. Orbene, Grozio, nei suoi scritti sulla religione cristiana, non aveva neanche accennato al dogma della trinità; nelle coeve lettere confidenziali egli motiva il suo silenzio col fatto che (se si può esprimere il suo pensiero con parole più libere) la divinità di Cristo può esser dimostrata più mediante la bellezza del suo insegnamento che, per converso, la verità di questo mediante la divinità del maestro.

Un aneddoto, che invero si trova solo in una delle tante miscellanee di detti celebri, ma che non sembra frutto di pura fantasia, intende mostrare che Grozio ha meditato sarcasticamente anche sull'immortalità dell'anima. Alla domanda del conte palatino Carlo Ludovico se potesse dimostrare l'immortalità dell'anima, si narra che rispondesse: "*Non pas bonnement, Monseigneur, non pas bonnement.*" Collimano invece coi pettegolezzi d'un tal florilegio le affermazioni che Grozio volesse farsi ebreo o musulmano.

Efficacia del diritto naturale – Malgrado i suoi sforzi per la riunificazione delle sette cristiane, malgrado la sua tolleranza e il suo ambiguo atteggiarsi nei confronti dei sociniani, Grozio sarebbe da inquadrare soltanto tra i titubanti indifferentisti, e non farebbe una gran figura nella storia del razionalismo, se egli – grazie appunto al suo giusnaturalsimo – non avesse influenzato assai intensamente due secoli, il Seicento e il Settecento, orientandoli nel senso della libertà religiosa. E tutto, si badi bene: grazie al suo diritto di natura. Perché, dal suo punto di vista, la storia della filosofia del diritto vede nell'uomo innanzitutto il fondatore di ciò che ancor oggi si chiama diritto internazionale, che si spaccia per diritto e resta pur sempre nulla più che un'aspirazione. Per la storia del razionalismo era più importante che questa nuova filosofia del diritto emergesse – in antitesi con le giurisdizioni positive – quale diritto della natura, così come la religione naturale di Herbert aspirava a surrogare le religioni positive. Basta rammentare solamente cos'era la filosofia del diritto nel Medioevo, e ripensare agli immediati predecessori di Grozio, per riconoscere (a dispetto delle tramandate locuzioni teologiche) tutta l'irreligiosità della nuova dottrina.

[p.134]

I pensatori ufficialmente riconosciuti del Medioevo avevano fatto risalire a Dio anche il diritto, come tutto del resto; la guerra infinita tra imperatore e papa si imperniava in definitiva – se si dà retta alle dichiarazioni ufficiali – su quest'unico punto, se cioè l'impero sul mondo dovesse spettare al potere religioso oppure a quello secolare. Porterebbe troppo lontano mettere in rilievo come le perduranti reminiscenze alla Roma precristiana venissero rivendicate ora dagli imperatori, ora dai papi, e finalmente dai non cristiani uomini rinascimentali, e come d'altro canto la reintroduzione del diritto romano avesse favorito la dogmatizzazione d'un diritto positivo diritto non naturale. Di queste concezioni, la Riforma cambiò poco o nulla; Melantone e i suoi seguaci si credevano già degli innovatori quando parlavano d'un diritto della natura che però non doveva con-

traddire la Rivelazione e che si deduceva con logiche illazioni dai dieci comandamenti.

Solo nel 1562 un teologo danese, **Niels Hemming**, osava, nel suo "La legge di natura", far derivare il diritto da un istinto, con l'ausilio della ragione, ove questa non fosse ottenebrata dal peccato; non molto diversamente parla **Alberico Gentili**, un giurista italiano, fuggito a causa della sua confessione protestante prima in Germania e poi in Inghilterra, nel suo "Diritto della guerra", del 1588. Non molto prima di Grozio, **Benedikt Winkler** pubblicò (1615) la sua filosofia del diritto col titolo "*Principiorum juris libri V*", in cui sosteneva che filosofia e religione sono le fonti di ogni giurisprudenza; nel diritto positivo, segnatamente, regna la piccola ragione umana accanto alle consuetudini, formatesi a poco a poco, del diritto; ma anche la scienza giuridica deve sottostare alla Rivelazione, ossia alla teologia.

[p.135]

Solo dieci anni dopo, ecco farsi avanti Grozio con l'esigenza di collocare il diritto su basi proprie come una scienza autonoma, liberandolo dalla tutela della filosofia, della teologia, anzi perfino dagli arbitrari ordinamenti del diritto positivo. Naturalmente, alla maniera della tradizione, si parla molto di Dio, che avrebbe impresso le sue leggi nello spirito umano; ma neppure Dio può fare che il giusto diventi ingiusto. Avvertiamo qui certi ardimenti che Grozio non si è mai permesso in altri contesti. Perfino se noi volessimo ammettere che non esiste un Dio, il diritto resterebbe comunque diritto; il diritto di natura è così immutabile che non potrebbe esser cambiato neppure da Dio, così come non potrebbe fare che due volte due non sia quattro. (Si ricordi l'analogo in **Bodin**: impotenza di Dio di fronte alle leggi di natura!). Dal punto di vista del diritto naturale, sono punibili unicamente le violazioni contrarie alla religione naturale; e qui è molto significativo che Grozio non riconosca tutti i cinque articoli della religione naturale di Herbert, che non insegni l'adorazione pubblica di Dio né l'immortalità dell'anima. Il suo giusnaturalismo non si fonda in alcun modo sulla Rivelazione, ma solo ed esclusivamente su un istinto e pulsione della natura umana, sull'impulso alla socializzazione, o semplicemente sulla socievolezza in se stessa.

Grozio e Rousseau – Si osservi, in particolare, che Grozio edifica così tutto il diritto e lo Stato su un impulso sociale *(societatem, quam ingeneravit natura*), non su un intenzionale "contratto" sociale, che pertanto Grozio era nella sua filosofia del diritto più moralista che politico; si comprenderà, allora, perché **Rousseau** più di cent'anni dopo dovette combattere tanto aspramente contro le definizioni di Grozio. Rousseau infatti, in assai maggior misura avrebbe scosso ed eccitato le masse a salvaguardare i loro diritti, fornendo alla grande Rivoluzione le sue più belle parole d'ordine, divenendo per breve tempo grazie a Robespierre un arbitro del mondo; al suo precursore Grozio, che non conosceva ancora i diritti "contrattuali" delle masse, resta il merito storico di aver destato la coscienza giuridica di potenti e sovrani. Egli s'incontra con Rousseau nella concezione che la primigenia condizione dell'umanità fosse stata semplicità di costumi e comunità di beni, il che rendeva del tutto inutile qualsivoglia diritto privato; tuttavia, più sagacemente di Rousseau, ma di certo in modo anche più inconseguente, Grozio ipotizzava – dopo questo primo diritto

naturale della preistoria – un secondo diritto di natura, che doveva in qualche modo conciliarsi con le istituzioni della proprietà, dello Stato e della guerra, essendo ai margini della natura, mai però contro di essa.

Grozio non era un rivoluzionario. Il cittadino dei liberi Stati dei Paesi Bassi, fuggito in Francia, non predicò neppure la costituzione statale repubblicana, e men che meno immaginava di pretendere il ritorno al primo e originario diritto naturale, alla comunione dei beni. Fece un compromesso con le condizioni storicamente esistenti, compreso il concetto romano di proprietà; a noi fa già una strana impressione che egli escluda dalla proprietà privata due cose: l'aria e il mare. Le regole del diritto bellico, che Grozio credeva di poter desumere dal suo diritto naturale, non hanno alcun diretto rapporto col nostro tema, ovvero con la storia del rischiaramento religioso; non era tuttavia un fatto da poco che, nel settimo anno della spaventosa guerra – che ai contemporanei poteva sembrare una vera guerra di religione – egli ponesse l'esigenza d'una belligeranza "umanitaria": i prìncipi, oltre alle istanze dei loro paesi, non dovevano dimenticare le finalità del genere umano, non cessando di vedere esseri umani anche nei loro nemici.

[p.136]

Religione di natura – Per le future ripercussioni sia del diritto sia della religione naturale, divenne però decisiva una circostanza che ai loro fondatori difficilmente poteva affiorare nella mente, ma che per noi è chiarissima. Né Herbert né Grozio – inibiti interiormente ed esteriormente – potevano pensare di porre senz'altro la ragione umana, quella ragione oltretutto ottenebrata dal peccato originale, al posto della Rivelazione divina. Essi rischiavano già molto tirando innanzi, con un cortese e reverente inchino, al cospetto della Rivelazione, e derivando dalla natura una generale religione umana e un generale diritto umano: da quella natura umana, beninteso, creata da Dio così, e non diversamente! Non s'affacciava neppure alla coscienza dei due uomini che essi avevano costruito la loro presunta religione di natura, il loro presunto diritto naturale, in modo deduttivo, aprioristico, dai concetti a loro familiari, quindi dalla razionalità corrente del loro tempo. Tra la natura e il creatore sussisteva ancora un nesso immediato; nondimeno, se la nuova religione e il nuovo diritto scaturivano dalla ragione, se la ragione (come pareva ora nuovamente possibile) era una forza sovrana, allora usciva spezzato il rapporto diretto col creatore della ragione.

Da questo momento, venivano alla luce una religione e un diritto di ragione. Nelle loro idee sull'aldilà e sull'immanenza, le persone pensanti si affrancavano dalle religioni rivelate ed iniziavano ad ancorare le loro proposte di progresso (la grande Rivoluzione ne costituirà il momento culminante) alla sola ragione. Visti dall'alto di questo superiore osservatorio, la religione e il diritto razionale dell'età successiva si collocano sul medesimo terreno. **Samuel Pufendorf**, che divenne nel 1661 il primo professore di diritto naturale e internazionale a Heidelberg, professava già di credere nella ragione come unica sovrana; ma non ancora, si capisce, in maniera così radicale. L'edificio del diritto veniva sì eretto sulla ragione umana e sul bisogno della socialità, ma poi gli si appiccicava una posticcia facciata teologica, che mal si accordava con l'arredamento interno della costruzione.

[p.137]

Pufendorf – A mio modo di vedere, depone quasi a favore di Pufendorf (1632-1694) il fatto che Leibniz, uomo di corte, abbia decretato di lui che non era un grande giurista, e nemmeno un po' filosofo. Può essere! Eppure, sulla linea di demarcazione fra le due scienze egli – quale filosofo del diritto – fu l'uomo più forte del suo tempo. E lo fu nella sua qualità di teorico del diritto naturale e delle genti. Sembrava una predestinazione che nessun pensatore potesse arrivare, in Germania, ad essere uno statista di prim'ordine; lo stesso Pufendorf, carico di prestigio e di simpatia dapprima a Heidelberg, poi in Svezia, infine a Berlino, rimase fino all'ultimo niente più che professore e consigliere aulico.

Già da modesto precettore, a Kopenhagen, mentre scontava otto mesi in carcere (per una questione che non lo riguardava, perché era scoppiata una guerra tra Svezia e Danimarca, e lui era al servizio dell'ambasciata svedese), pare che Pufendorf avesse intrapreso a metter ordine nei princìpi del diritto, dandone motivazioni più metodiche di quanto fossero in grado di fare un intellettuale come Grozio o un politico come Hobbes. Dedicò il suo primo libro sui princìpi del diritto generale all'elettore del Palatinato, per cui fu nominato dal liberale e riconoscente principe (che voleva chiamare a Heidelberg anche Spinoza) a primo titolare d'una cattedra di nuova istituzione: diritto naturale e delle genti. Negli anni di Heidelberg pubblicò, sotto lo pseudonimo di Monzambano, un buon libro sulla penosa costituzione dell'Impero Germanico, suscitando la collera della Cancelleria imperiale di Vienna. Di conseguenza, nonostante il favore dell'Elettore, non poté restare nel Palatinato, e prese servizio in Svezia (1668), dove diede alle stampe nel 1672 il suo celebre "*Jus Naturae et Gentium*" .

Dovrò ritornare più avanti sulle violente polemiche, sovente troppo personali, in cui si trovò coinvolto a causa del libro, e che fronteggiò con non minore combattività dei suoi avversari. A Stoccolma, del resto, si fece un nome anche come regio storiografo di Svezia. Più per questi meriti che per le sue tesi di filosofia del diritto, Pufendorf venne quindi chiamato a Berlino, con l'incarico di scrivere la storia del Grande Elettore. La Svezia fece il possibile, anche conferendogli il titolo di barone, per riaverlo; ma, prima che le trattative fossero concluse, Pufendorf morì il 27 ottobre 1694, nel suo "anno climaterico"[13].

[p.138]

Ciò che nel giusnaturalismo di Pufendorf ci sta a cuore, ossia il suo rapporto con la teologia, somiglia moltissimo a quello di Grozio, sebbene sia logicamente connesso con più saldezza, diventato più realistico mediante un apporto del pessimismo di Hobbes, e malgrado sia interiormente ancora più svincolato dalla teologia. Anche Pufendorf ha l'aria – come si conviene – di prender le mosse da Dio; tuttavia cita appena la Bibbia, e si nota presto che parte da Dio solamente per non farvi più ritorno. Certo, egli non sottoscrive l'impertinente enunciato che il diritto è così autonomo da non dipendere neppure dalla volontà divina; nondimeno insegna la medesima cosa quando afferma: agli uomini come

[13] Propriamente, ogni sette anni, ma poi, più in generale — come oggi suol dirsi con un'altra superstizione — di ogni anno critico, come diceva allora l'arte medica, d'una malattia ai piedi.

realmente sono (naturalmente creati da Dio!) si addice una legge per loro indispensabile, che si deve estrarre dall'universale ragione umana, non da una delle diverse rivelazioni. Questo egli ha imparato da Grozio; da Hobbes, inoltre, che l'uomo di natura ha una necessità di entrare in un'accettabile relazione coi suoi simili. L'impulso alla socializzazione scaturisce dal bisogno. (Ciò che Hobbes predicava così rudemente, la guerra di tutti contro tutti, ciò che Pufendorf asseriva in modi più stemperati, sembrò contraddire alla fantasia di Rousseau sul beato stato di natura dell'umanità, ma condusse tuttavia – attraverso il comune pessimismo – alla teoria del contratto.)

Ora, poiché lo Stato si è originato dall'umana indigenza, non si può considerarlo un'istituzione divina; al massimo, lo si definisce come qualcosa che c'induca a ripetere: Dio ha creato gli uomini, per l'appunto, così come sono: tali e quali. Un'importanza anche maggiore ebbe il fatto che Pufendorf – in paesi protestanti in cui il sovrano territoriale era un piccolo papa – ripropose la tesi che il reggente non derivasse il suo diritto immediatamente da Dio; si schierò per una limitazione del potere principesco, per un diritto dei sudditi ad opporre resistenza anche violenta alla tirannia. Non tanto – come volevano i monarcomachi cattolici – per amor della Chiesa, no, ma già per amore del popolo.

Sul rapporto tra Stato e Chiesa, questo tedesco pensava in fondo più liberamente dei più rappresentativi inglesi, appunto perché era totalmente indifferente sul piano religioso. L'onnipotenza dello Stato, che effettivamente regnava nei territori protestanti, Pufendorf la contrastava, laddove Hobbes la insegnava, sostenendola di fronte alle pretese della Chiesa anglicana. Ma neppure una separazione fra Stato e Chiesa, come propugnava Locke, faceva al caso suo. Tanto più vivacemente sostenne dunque la causa della tolleranza, quasi vent'anni prima del suo coetaneo Locke, asserendo che lo Stato non poteva esigere dai suoi cittadini nemmeno l'osservanza dei cinque articoli del deista Herbert.

Ancor più libero che nella sua opera maggiore, Pufendorf ci appare nel trattatello "*Sul dovere dell'uomo e del cittadino*", uscito solo un anno dopo (1673), che nei decenni successivi fu spesso ristampato, commentato e contrastato. Per le persone che non volevano smettere di fondare sull'ortodossia vuoi la religione naturale vuoi il diritto naturale, quell'autore era il diavolo in persona. Tale era definito già nel titolo della confutazione scritta da **Beckmann**. Ma Pufendorf faceva capire subito chiaramente (*Prolegomena* & 7) che il diritto naturale era legittimato – indipendentemente dalla teologia – a fare della religione naturale il proprio fondamento. A questa religione appartiene la fede nell'esistenza di Dio; tuttavia questa fede viene definita così astrattamente come fede in un essere supremo o prima causa (I libro, 4 capitolo, & 2), che l'immediata condanna e conseguente diffamazione per ateismo (come già ha dimostrato **G.G.Titius**) appare logicamente infondata.

[p.139] Per altri versi, Pufendorf si conforma alla religione positiva: Dio non è l'anima cosmica, il mondo non esiste ab aeterno, c'è una provvidenza, eccetera. Ma, nel prosieguo del ragionamento, si faceva evidente (& 9) che in Pufendorf parlava non il cristiano, a mala pena il moralista, ma in sostanza soltanto il politico, il pessimista, che giudicava la

religione una necessità per tenere a bada popoli e prìncipi. Eppoi, nemmeno la religione naturale compenetra la nuova deontologia; dopo che all'inizio, e di nuovo nel 4° capitolo, è stato reso l'indispensabile omaggio alla religione, si continua con sempre maggior evidenza a prendere come punto di partenza di tutte le teorie non già la volontà divina, bensì l'impulso alla socializzazione (*socialitas*). I commentatori illuminati (come Titius) potevano a buon diritto dichiararlo come giudizio di Pufendorf: l'ateo non è peggiore d'un ipocrita, ed è migliore di chi osserva una religione insocievole e intollerante. Perciò, anche il potere statale dovrebbe vigilare le dottrine religiose, sia nella scuola che nelle chiese. In tal modo Pufendorf – in antitesi con le affettate e ipocrite parole dell'introduzione – finisce per eccettuare da ogni punibilità le debolezze psichiche delle persone; la motivazione (libro II, cap. 13, & 14), per cui il rigore in queste faccende sottrarrebbe ai governanti tutti i loro sudditi, lascia intendere che Pufendorf (elencando tra gli esempi l'ipocrisia) mirava a dichiarare non punibile anche la superstizione e la non credenza.

Quanto gli avversari ortodossi, o punti personalmente sul vivo, trattassero male Pufendorf, lo si constata leggendo il **Brucker** ("*Kurtze Fragen*", VII, S.945, 967 segg.). Oltre all'**Alberti**, nemico mortale anche di Thomasius, si contraddistinse per i più odiosi attacchi Nikolaus **Beckmann**. Se è vera solo la metà di quanto Pufendorf gli ribatte nell'ira, di certo questo Beckmann (passato finalmente al cattolicesimo) fu una persona spregevole, intesa a vendicarsi del fatto che Pufendorf gli aveva soffiato il posto; lo denunciò quindi per le sue "innovazioni", e quando la delazione non gli riuscì, pubblicò – sotto lo pseudonimo di Veridicus Constans – uno scritto infamante (già nel titolo) in cui il secondo fondatore del giusnaturalismo veniva messo alla gogna "come corruttore della gioventù, come pagano e ateo, come sacrilego verso l'imperatore e lo Stato, come profano epicureo che tratta con dispregio la religione, come sodomita, puttaniere, adultero (il problema della poligamia stava diventando attuale), ubriacone, machiavellista, anzi esorcizzatore, e persino novello dottor Faust!"

[p.140]

Thomasius – Cronologicamente terzo tra i fondatori del diritto di natura e di ragione, Thomasius fu – per l'efficacia della sua opera – più forte dei suoi due predecessori, perché fu più libero. Certamente poté guardare più lontano, con più libertà, in quanto assiso saldamente sulle loro spalle; ma fu più libero anche per sua natura, affrancato com'era non solo dai pregiudizi delle Chiese, ma altresì da quelli delle consorterie scientifiche.

Dopo oltre duecent'anni, è ancora un piacere occuparsi di quest'uomo irruente e appassionato, di cui la Germania dovrebbe andar fiera. Mi muove a sdegno che ancora **Windelband** (Manuale, 5° ed. p.423) lo sottovaluti nei confronti di Leibniz, rimproverandogli carenza di signorilità e di dignità metafisica e riconoscendogli un certo valore soltanto per l'utilità della sua battaglia contro la tortura e i processi alle streghe. Ancora oggi, al professor Thomasius, non si riesce di perdonare di esser stato il primo giornalista in Germania; eppure è legata a questa sua passione di immediata efficacia la sua più coraggiosa impresa ribelle, il fatto cioè di aver cominciato a divulgare la scienza in lingua tedesca e,

in strettissima connessione con ciò, il suo totale distacco dal pensiero medioevale. Soltanto Paracelso l'aveva preceduto, nella liberazione del linguaggio e, insieme, nell'affrancamento del pensiero.

Chi vuol rendere piena giustizia all'opera di questo magnifico pensatore, non dovrebbe trascurare le date. I suoi fondamentali pensieri sul diritto razionale Thomasius, indubbiamente, li ha presi da Grozio e da Pufendorf; al suo indifferentismo religioso e filosofico egli è giunto, certo, attraverso la riflessione sui pietisti tedeschi e sugli scettici francesi, e finalmente anche attraverso Locke. Tuttavia, egli pubblicò i suoi primi sconvolgenti scritti prima che **Bayle,** col suo "*Dictionnaire*", facesse credere gli intellettuali d'Europa nella vittoria d'una logica non cristiana, prima che Toland e Collins annunciassero il deismo anticristiano. Thomasius proveniva dalla giurisprudenza, non dalla teologia; il suo pensiero non aveva proprio nulla di teologico, ma era tutto immanente, antropologico, e questa fu la sua salvezza. Per questo motivo egli è più difficile da inserire e da classificare nella storia del razionalismo, il che è senz'altro irrilevante nella sostanza; ma proprio per questo è diventato un innovatore in assai maggior misura di Bayle e dei deisti inglesi, di Leibniz e di Wolff.

Vorrei sintetizzare la somma della sua postuma ripercussione in questi termini: ancor più indipendente dalla teologia (in quanto lo fu anche dalla morale) di Grozio e di Pudendorf, egli fondò il diritto astratto esclusivamente sulla natura umana. Nessuna meraviglia che, da quella astratta idea del diritto, scaturissero poi logicamente diritti concreti, ovvero i diritti umani. Tutte le strade del razionalismo portano alla grande Rivoluzione. Thomasius percorse questa strada più consapevolmente di chiunque altro prima di lui.

[p.141]

Come Thomasius fosse ammirato dai migliori intelletti, anche dopo la sua scomparsa, si può desumere dalle seguenti parole di **Jakob Brucker** ("*Kurtze Fragen*", VII, S.532), il quale peraltro tratta il poliedrico scienziato solo come un riformatore della filosofia, stimandolo moltissimo precisamente come un eclettico. Molto spesso si diceva in modo pedantesco "eclettico", ma si intendeva dire libertariamente "scettico"; il che, a mio avviso, andrebbe tenuto presente nello studio delle storie filosofiche di Brucker. Il quale dice: "Se mai un uomo di studi ha meritato che la sua vita venisse descritta nei particolari con penna imparziale, questo è il caso del signor Consigliere segreto Thomasius, le cui vicissitudini non solo riguardano un tale periodo dei nostri tempi, quando l'intera struttura del sapere, ma soprattutto della filosofia, si è notevolmente mutata in Germania, come anche quelli che vi hanno un grandissimo influsso."

Una biografia di questo genere la dobbiamo a **Heinrich Luden** e s'intitola "Christian Thomasius, presentato nelle sue traversie e nei suoi scritti, con una prefazione di Johann von Müller, Berlino 1805." Lo scritto del futuro celebre storico meritava la lode con cui l'ancor più celebre **Johann Müller** introdusse il lavoro dell'esordiente; che è acuto eppure esauriente, "libertario" eppure libero. Da esso io ricavo i fatti più importanti per i nostri

fini, prima di far parlare Thomasius in prima persona.

Christian Thomasius (1655-1728) era figlio di Jacob Thomasius, uomo di straordinaria sapienza, affermato professore di eloquenza a Lipsia; dal padre, che teneva spesso lezioni sul diritto naturale, Christian apprese in giovane età a stimare e a superare Grozio e Pufendorf. Il padre di Thomasius fu maestro di suo figlio e di Leibniz. Già a 17 anni, Christian conseguì il titolo di Maestro, a ventun anno quello di docente. E subito con le lezioni dei primi anni si narra che spaventasse i suoi uditori con ogni sorta di audacie sul diritto privato romano, nonché sul diritto pubblico di Pufendorf, osando addirittura l'asserzione (poi motivata nel 1685) che la poligamia (un sacrilegio secondo il diritto divino ed umano) non fosse affatto contraria al diritto naturale. Ci si ricorda, forse con una punta di umorismo, che proprio i religiosi protestanti ortodossi (primo fra tutti Lutero) avevano motivo di permettere all'occasione un bel po' di bigamia.

[p.142]

Lingua tedesca – Ma Thomasius fece scandalo solo nel 1688, allorquando affisse all'albo dell'Università di Lipsia un manifesto in lingua tedesca, quale preannuncio d'una prolusione sul famoso '"Oracolo manuale" di **Graciàn** dal titolo "Quale tra i personaggi francesi si dovrebbe imitare nella vita e nel costume quotidiano". Si noti bene che i "Pensieri non autorevoli", in cui Leibniz dichiara così bellamente il suo amore per la madrelingua, furono scritti quasi dieci anni più tardi. Per il suo tempo, del resto (cosa che io vorrei constatare contro i pedanti di oggi), Thomasius fu un buono scrittore tedesco, molto più elegante e più mondano nell'espressione del semifrancese Leibniz; nell'uso della lingua tedesca, **Christian Wolff** e **Gottsched** sono davvero alunni di Thomasius; e Gottsched è di solito più scipito e più maldestro nella costruzione sintattica, mentre Wolff supera invero il maestro introducendo una stabile terminologia tedesca. L'introduzione di Thomasius, premessa alla (seconda) traduzione tedesca di Balthasar Gracian del 1711, è un estratto da quel programma. Se ne deduce facilmente con quale soddisfazione Thomasius ripensasse al suo sostegno della madrelingua come ad una grande impresa.

Dunque, l'Università e i suoi manifesti erano sconsacrati dalle parole in lingua tedesca; una prolusione sull'imitazione del nemico secolare (siamo infatti nell'epoca del saccheggio del Palatinato, della conquista di Strasburgo, insomma negli anni tra la pace di Nimega e quella di Rijswik) veniva annunciata in tedesco e doveva esser letta in questa lingua. I professori erano sinceramente indignati per le eresie ostili all'ufficiale lingua latina e, in rapporto a ciò, contrarie all'intero metodo didattico latino, scolastico "che porterà certamente durevoli e sensibili impedimenti"; quanto all'altra eresia, quella di promuovere la lingua francese oramai "naturalizzata" in Germania, quale fondamento della cultura, in luogo del latino, è probabile che simulassero un po' la loro indignazione. Sennonché, ad eccitare la rabbia dei colleghi contro Thomasius, non era in definitiva l'impiego della lingua tedesca, né la sua contestazione del metodo scolastico, ma in sostanza la sua stessa dottrina, che allora era ancora quella di Pufendorf: che il diritto si dovesse cioè derivare dalla natura socievole dell'uomo. Il professore di Lipsia **Alberti**, già in precedenza agitatore accanito contro Pufendorf, scendeva ora in campo contro Thomasius. Come suole

avvenire anche oggi, il contrasto oggettivo venne esasperato da personali suscettibilità; eppoi Thomasius fece di tutto perché i suoi colleghi si sentissero offesi anche personalmente. Nelle sue lezioni attaccava di frequente gli ortodossi, e ogni maligna allusione veniva riferita al delatore Alberti.

[p.143]

Riviste di Thomasius – Come se non bastasse, dopo aver divulgato il suo primo programma, Thomasius pubblicò una rivista in lingua tedesca che s'ispirava al francese "Journal des savants"; solo che Thomasius saliva subito ad un livello superiore, o più profondo, non informando scientificamente sulla nuova produzione libraria, bensì discorrendone assai spavaldamente, e cogliendo in più ogni occasione per sfogare la sua vena satirica. Il primo numero della rivista (in seguito il titolo si fece più costumato) recava sulla testata "*Primo mese o gennaio di pensieri scherzosi e seriosi, ragionevoli e sempliciotti, sopra ogni specie di libri e problemi utili e divertenti, presentati in un dialogo della società degli oziosi"*. Il nome del curatore non era dichiarato, ma ogni studente e ogni professore in Lipsia sapeva che soltanto Thomasius poteva aver scritto tutte quelle invettive – innocue per la nostra sensibilità odierna – contro l'egemonia di Aristotele, contro l'intolleranza dei bigotti e contro l'arretratezza della concorrente rivista latina, intitolata *Acta Eruditorum.* Subito i professori di Lipsia si lamentarono dei nuovi dialoghi mensili presso il concistoro di Dresda.

Thomasius fu abbastanza prudente, o conciliante, da prevenire una condanna già nei dialoghi del numero di febbraio; la "Acta Eruditorum" venne elogiata, e tanto più fu lodato l'elettore di Sassonia, mentre la satira fu mitigata ad un livello generale e impersonale. Ma quando i professori furono impudenti abbastanza da spacciare la sua moderata derisione delle singole facoltà per un delitto di lesa maestà (perché gli avi dell'elettore avevano decretato la suddivisione dell'Università secondo le facoltà), quando Thomasius credette di esser sicuro della benevolenza del primo ministro, allora riempì il numero di aprile con uno spassoso saggio in virtù del quale i suoi nemici "dovevano avvertire un forte strappo nella pancia o, quantomeno, sentirsi eccitati ad un viscerale sternuto." Era una gaia biografia parodistica di Aristotele che – se la legge d'inerzia non fosse così potente nel mondo spirituale com'è in quello fisico – avrebbe dovuto seppellire definitivamente l'autorità (lungamente scossa dagli italiani, da Lutero Ramus e Gassendi) del celebre filosofo greco, cristianizzato più d'ogni altro. In quel tempo, però, una derisione di Aristotele non era una pura faccenda filologica, o di storia filosofica; come poco prima in Francia e in Olanda, adesso in Germania l'infallibilità di Aristotele e d'una ritardata scolastica era rivendicata da tutti coloro che, nella religione e nelle scienze naturali, erano fermi sulla prospettiva del Medioevo; in particolare, nella lotta per il diritto e per la religione di natura, s'erano caparbiamente irrigiditi sulle antiche postazioni i credenti nella rivelazione.

[p.144]

Battaglie a Lipsia – Thomasius aveva dedicato all'Elettore la mezza annata inaugurale

della sua rivista, e seguitò a modo suo a polemizzare spregiudicatamente sui libri e sulla condizione della classe intellettuale. A Dresda, dove la corte gli era più favorevole, i suoi avversari non osarono ancora a lungo di chiedere la sua condanna. Sicché poteva affermare impunemente che l'uomo non è al mondo a causa delle lingue, che il sapere non è fatto di parole, bensì di concreti veraci pensieri; e impunemente gli fu consentito, tanto più liberamente in quanto prometteva anche di confutarlo, far conoscere in Germania il sistema di Spinoza più di quanto allora non fosse. Una nuova polemica con Alberti venne appianata in via amichevole. Nel febbraio 1689, però, i teologi dell'università di Lipsia si sentirono talmente mortificati dall'attività di Thomasius da querelarlo nuovamente dinanzi al supremo concistoro: come pubblico spregiatore di Dio e della dignità ecclesiastica. Contro l'empio sacrilegio inferto ad Aristotele, uno di quei teologi annunciò un seminario contro l'ateismo, che per gli studenti era chiaramente rivolto anche contro le tesi degli scritti di Thomasius; chi conosce in qualche modo gli scritti anti-atei dei coevi circoli luterani, non si meraviglierà che, per ateisti, s'intendessero tutti coloro che (come dice **Luden**) si discostassero in certa misura dalla Confessione di Augusta.

Ne nacquero attriti incresciosi, anche se per noi piuttosto grotteschi. Thomasius, biasimato ma non chiamato a giustificarsi, annunciò – a difesa del proprio onore – una prolusione sulle differenze tra diritto e buona educazione, per la medesima ora in cui avrebbe iniziato il suo avversario. (Più di cent'anni dopo, il giovane Schopenhauer avrebbe parimenti spostato il suo corso al momento scelto da Hegel, ma con minor successo). Gli studenti accorsero da Thomasius, e il suo antagonista rimase isolato; infine a Thomasius fu imposto il silenzio, e il dottor **Pfeifer** poté proseguire il suo seminario *ad majorem Dei gloriam et confusionem Satanae.* A Thomasius non fu permesso nemmeno di portar a termine, malgrado il divieto, l'introduzione alla propria contro-lezione. Ma l'atmosfera a corte parve essergli ridiventata più propizia, per cui, nell'estate 1689, poté contrattaccare risolutamente i suoi calunniatori per mezzo di opuscoli.

[p.145]

Nel numero di dicembre 1688, Thomasius aveva stroncato il libro d'un danese predicatore di corte, che raccomandava ai prìncipi il luteranesimo con ragioni assai temporali, specie perché faceva derivare il potere principesco direttamente da Dio. Thomasius si dichiarò decisamente contrario a che si mischiassero insieme religione e politica, arrivando a criticare il principato per grazia divina. Naturalmente la maestà è originata da Dio, ma ne è partecipe appunto il consenso del popolo. Il danese fece pubblicare una replica che (stando al Luden) era più traboccante di insulti di qualsiasi espettorazione della modernità, che nel turpiloquio pare aver raggiunto le vette del virtuosismo. Thomasius replicò nei numeri di maggio e giugno della sua rivista. Il governo danese, a questo punto, si occupò del suo predicatore di corte, pretendendo a Dresda una punizione del filosofo; ma non ne sortì nulla più che uno scambio di note.

Pietismo nascente – Intanto, lo scomodo giurista s'era immischiato e coinvolto in una

nuova eresia, nel pietismo, che da circa tre anni s'era diffuso a Lipsia grazie agli amici della Bibbia; la prima intenzione era di leggere i due Testamenti nelle lingue originali, attingendo così dalle sorgenti lo spirito del vero cristianesimo; v'era alla base la convinzione che, mediante la purezza del cuore e l'interiore abbandono, si potesse arrivare alla salvezza, liberi da ogni autorità. Il capo di questi Nuovi Cristiani, – chiamati dapprincipio "pietisti" solo per beffa – era **A.H.Francke**, contro il quale venne aperta un'inchiesta; ed egli scelse Thomasius come suo consulente legale. Per dire il vero, l'editore del mensile satirico era troppo mondano, o meglio troppo poco cristiano, per prendersi a cuore la causa pietistica con la dovuta serietà. Se fosse stato ispirato teologicamente, avrebbe percorso di certo il cammino di **Dippel**: abbandonare la Chiesa per dedicarsi all'illuminismo. Essendo invece un giurista, patrocinò la causa di Francke da leale avvocato, lasciandosi perfino indurre ad immettere nelle sue lezioni molto di quel nuovissimo amalgama di intimità divina e di libera spiritualità. Talché non fu difficile, per Alberti e compagni, far estendere il processo intentato contro Francke anche a Thomasius. Il quale ne sarebbe uscito, come dalle precedenti beghe scolastiche, senza danni anche stavolta, se non avesse preso partito in una questione di attualità dinastica.

[p.146] Un principe luterano della casa di Sassonia doveva o voleva sposarsi con una principessa del Brandeburgo che apparteneva alla Chiesa riformata. Nella controversia teologica, dietro cui si schierarono le corti, Thomasius scese ovviamente a fianco della tolleranza, adducendo che nella Bibbia non c'è nulla contro un matrimonio misto. Con questo scritto, Thomasius si guadagnò il favore del principe luterano e dell'Elettore di Brandeburgo (e lasciamo pure in sospeso se egli si attendesse questo effetto), ma si guastò irrimediabilmente con la corte di Dresda, quindi col suo ex protettore e primo ministro **von Haugwitz**. D'un tratto, il concistoro supremo ottenne il mandato, lungamente atteso, di procedere contro Thomasius a causa delle sue lezioni, sicché c'era da aspettarsi un arresto. Thomasius, vedendo dinanzi a sé la miseria per sé e per la sua famiglia, ove gli fossero state proibite le lezioni e la pubblicazione della sua rivista, affrontò in segreto il viaggio per Berlino, dove godeva di buona reputazione e dove ora anche Pufendorf si adoperava per sostenerlo.

Thomasius a Halle – Ottenne l'incarico di tenere lezioni alla cosiddetta Accademia di cavalleria di Halle (a partire dal 1690): è noto come questo inizio portasse in breve alla fondazione d'una università a Halle, e come codesta scuola diventò per decenni il crocevia del movimento pietistico. I rapporti tra pietismo e illuminismo dovremo considerarli in un diverso contesto. Certo è che Thomasius utilizzò il pietismo, estraneo alla sua mentalità, nonché le aspirazioni unitarie della corte berlinese, nelle sue lezioni e negli ultimi numeri della sua rivista, con conscia o inconscia astuzia, al fine di poter attaccare indisturbato l'ortodossia. Ora, infatti, s'azzarda a dire che il giogo di legno del papato è stato trasformato dal luteranesimo in un giogo di ferro, in breve: la teologia scolastica resta la beniamina del diavolo.

Il primo uso da lui fatto a Halle della libertà dalla censura, fu quello di pubblicare nel 1691 il libro che, già a Lipsia, era stato la base d'una lezione enciclopedica, ma che là non gli era

stato permesso di dare alle stampe, col pretesto che un tale libro in lingua tedesca era sconveniente; in realtà, era perché i teologi erano scandalizzati della sua tesi basilare: ciò che contrasta con la ragione, è falso. Ecco per intero il titolo del libro:

"Introduzione di Christian Thomas alla dottrina della ragione, nella quale in maniera facile e comprensibile a tutte le persone ragionevoli, di qualunque ceto o sesso, viene mostrata la via per discernere senza la sillogistica, il vero, il verosimile e il falso l'uno dall'altro, e per trovare, nuove verità. Con una prefazione nella quale l'autore spiega più chiaramente il suo proposito e indica le ragioni per cui non replica al *Autori Speciminis Logicae Claubergianae.* Halle, stampato presso Christoph Salfelden, stamperia del Governo e della Corte di Brandenburgo, 1691."

[p.147]

Se fosse possibile, ancor più prolisso – secondo il cattivo gusto del tempo -

è il titolo della seconda parte, quella pratica, cioè degli "Esercizi di dottrina della ragione", la cui dedica porta la data del 29 settembre 1691. E' una piccolezza, eppure degna di attenzione, che questo "empio" innovatore osasse, già nel titolo e poi sotto le dedicazioni, di tedeschizzare perfino il proprio nome firmandosi – udite udite! – col semplice Thomas in luogo di Thomasius. Il che, per quanto ne so, era allora inaudito, e fino ad oggi non ancora imitato dagli eredi di nomi latinizzati.

Dottrina di ragione – Purtroppo, non rientra nella nostra tematica la poliedrica attività letteraria di Thomasius a Halle, dove, dopo l'istituzione dell'università, egli conseguì un onore accademico dopo l'altro, e dove si dedicò con amorevole cura a perfezionare la lingua tedesca con esercizi scritti, e persino nella pronuncia. Non si stancò mai di esaltare la libertà religiosa che regnava nella marca di Brandenburgo; dalla libertà di coscienza – più per l'avvenire che per il presente – egli si aspettava che avrebbe portato la cultura tedesca al livello di quella occidentale. Intanto, anche **Spener** si era trasferito da Dresda a Berlino; sotto il suo influsso, l'università di Halle si era conformata all'indirizzo pietistico, e Thomasius si adeguò facilmente a questa corrente, anche nelle forme esteriori, per esempio non interpellando più gli studenti con "signori miei" ma con "egregi fratelli e amici". Ben più importante è che Thomasius, in questo suo periodo pietistico – sia in lingua latina che tedesca, diversi anche nel contenuto – pubblicasse libri come "*La storia della saggezza e della follia*", che erano né più né meno che saggi d'una imparziale storia della Chiesa, del tipo di quelle che ben presto, non senza lacune e non senza errori, verranno pubblicate da **Arnold** con straordinario successo. Debbo qui lasciar aperta la questione se Thomasius abbia solo influenzato il grande lavoro di Arnold con la sua prova che il concetto di eresia è indefinibile, oppure se in definitiva abbia lasciato i suoi materiali in uso allo specialista di storia ecclesiastica. Forse si era limitato alla propria ristretta collettanea quando venne a conoscenza che questa impresa, con Arnold, si trovava ormai in buone mani. Tra i pezzi della raccolta di Thomasius (alcuni provenivano dal lascito di suo padre) v'era anche un saggio sulla vita e le opere di Cartesio, scritto da Leibniz, di quel Leibniz che poi, in forma anonima, pubblicherà non solo ben motivate correzioni, ma

anche velenosi attacchi alla "Storia delle chiese e delle eresie" di Arnold.

[p.148]

Durante questa sua parentesi pietistica, Thomasius curò una nuova edizione d'un rinomato scritto del mistico **Poiret**. Poiret era allievo e apostolo di **Antoinette Bourignon** (1616-1680), la visionaria nemica del sacerdozio, che si logorò in litigi con vescovi e gesuiti, e che in tempi più propizi avrebbe certo potuto conseguire in vita – come Caterina da Siena – un'influenza sulla Chiesa e, dopo la morte, assurgere al rango d'una santa. Come scrittore, **Pierre Poiret** (1646-1719) era migliore della sua maestra; se però si considera che ripudiava con particolare risolutezza la ragione umana quale fonte della conoscenza (di fronte alle sicure conoscenze derivanti dalla sensorialità e dalla rivelazione), che Thomasius per contro aspirava al razionalismo, allora si potrà spiegare solo con ragioni fortuite il fatto che Thomasius apprezzasse, per un certo periodo, il mistico libro di Poiret "*Sull'erudizione solida, superficiale e falsa*" (1692). Oggi, siamo diventati tanto liberi da sentire intensamente la verità che si celava in una tale mistica critica di Cartesio; con buona ragione, infatti, Poiret fiutava il materialismo nel presunto dualismo di Cartesio, tanto da obbiettare (e qui crediamo di percepire la voce di **Haller**, addirittura di Goethe) che la fisica cartesiana ci fa conoscere soltanto il cadavere della natura (*sunt observationes de cadavere naturae*). Thomasius, che con Dio non era assolutamente in confidenza, si rapportava con la mistica franco-cattolica non diversamente che col pietismo protestante: alleandosi solo con confederati imprevedibili. In una successiva prefazione (1708) cercherà di sciogliere il suo rapporto con Poiret.

Weltanschauung di Thomasius – Dopo aver pubblicato, nel 1696, la sua Etica, esente da teologia ortodossa o mistica, rivelandosi per certi aspetti precursore di Shaftesbury, Thomasius si propose di tacere come scrittore; forse disgustato dalla cattiveria dei suoi avversari, o forse insoddisfatto per essersi troppo avvicinato al pietismo, che non poteva non scandalizzarsi del contenuto e della forma dei suoi scritti (Spener reagì infatti in questo senso). Era necessario – diceva crucciato – non gettare le perle ai porci. Ma per lui, probabilmente, era un bisogno far chiarezza, dinanzi alla sua coscienza, sui massimi problemi che a lui, a causa dei suoi rapporti coi mistici e coi pietisti, erano stati imposti più che altro dall'esterno.

[p.149] Se non fosse sempre sbagliato, per cagione d'un analogo uso verbale, attribuire ad un precedente pensatore le idee di pensatori più recenti, si potrebbe ben dire che in Thomasius – sotto l'influsso dei pietisti, ma anche per la reazione a codesto influsso – si era andata formando la convinzione del primato del volere e del panpsichismo ma, nel contempo, la convinzione della nullità e inconsistenza delle parole d'ordine con cui la nuova fisica continua a lavorare. L'ex avversario di Aristotele e della Scolastica era giunto a fatica – ancora una volta sotto l'azione disgregatrice di pietismo e mistica – ad un minimo di critica del linguaggio. Dunque, la parola "forza" è un *asylum ignorantiae*; la *qualitas occulta* è un'espressione altisonante dietro la cui "forza" il naturalista nasconde la sua incompetenza e il giovanotto soffia di nascosto (*occulte*) i quattrini dalla borsa. In tutti i campi della natura, in un'epoca arretrata ancor più retrivamente di quanto sarebbe stato

Schelling cent'anni dopo, anche Thomasius tentò di attingere o di creare una filosofia della natura dalla profondità dell'animo.

Nel "*Saggio sull'essenza dello spirito*" si parla appena di Dio, tanto più però d'uno spirito del mondo. Fortunatamente, non giunse ad elaborare uno speciale sistema metafisico; Thomasius si accontentò di osteggiare i pregiudizi che impedivano agli studenti un libero accesso alla conoscenza del mondo e, in particolare, a sistemare su migliori fondamenti il nuovo diritto di natura, svincolandolo totalmente da ogni nesso con una teologia positiva o naturale. Egli non realizzò poi questo principio, ma attuò in compenso un'applicazione di altri principi, che contribuì non poco alla sua duratura fama tra gli illuministi: scrisse infatti, con tutta la sua passione d'un tempo, contro alcune conseguenze della fede nel diavolo e nelle streghe.

Con la dissertazione "*De crimine magiae*" (1701) rilanciò difatti la tremenda questione; furono riediti o tradotti vecchi scritti contro i processi per stregoneria, e Thomasius stesso criticò quel processo e la fede nel patto diabolico; non esisteva ancora un'efficace opinione pubblica, tuttavia i prìncipi incominciavano a vergognarsi di quel sistematico assassinio legalizzato. Dobbiamo guardarci dal sopravvalutare l'azione intellettuale di Thomasius a motivo del suo successo. La fede nel diavolo, **Bekker** e **van Dale** l'avevano combattuta più radicalmente di lui. Infatti, quando a lui, socio della Facoltà dei giuristi, venivano sottoposti atti processuali stregonici, per lungo tempo Thomasius aveva approvato distrattamente le persecuzioni; in seguito, s'indignò per le insostenibili forme del processo, ma non ancora per la fede nell'esistenza delle streghe; anzi – in questo scritto "Sul crimine della magia" – egli non nega ancora l'esistenza del diavolo, che in qualche maniera sembrava accordarsi alla sua dottrina dello spirito.

[p.150]

Leggendo oggi la sua pionieristica opera sul processo inquisitorio a carico delle streghe, non possiamo non stupirci della credulità, o della ignobile circospezione, che faceva mille concessioni alla più volgare superstizione. Eppure abbiamo visto come il benemerito gesuita **Spee** cercasse di operare, e operò realmente, in ugual misura. Sennonché l'adiabolismo era ancora tanto raro e pericoloso quanto l'ateismo. E proprio grazie alla sua rinuncia ad una lotta integrale alla fede diabolica, proprio limitandosi all'aspetto giuridico dei processi alle streghe, Thomasius ottenne in effetti ciò che la più illuminata teologia del tempo aveva sperato: l'abolizione della tortura. La quale fu dichiarata istituzione non cristiana, e per la prima volta venne espresso il sentimento che ancor oggi ci fa rabbrividire al racconto di tali processi sui tormenti delle povere donne e sulla beluina infamia di giudici e carnefici; solo che Thomasius non s'indignò per la barbarie dei tempi passati, bensì contro un'usanza altamente attuale. Nel piccolo trattato sulla "*Proscrizione della tortura*" (la dissertazione non è composta da Thomasius, ma da lui ispirata e impostata), si evidenzia nuovamente che degli innocenti, sottoposti a tortura, confessano azioni che non hanno commesso, e che ad imputati di cui non era dimostrata la colpevolezza vengono

imposti supplizi, per farli confessare, più atroci di qualsiasi pena che possa toccare ai colpevoli.

Contro la religione stregonica – Che Thomasius, in questa battaglia, cercasse solo di distruggere il processo per stregoneria, simulando tuttavia per se stesso una opportuna fede diabolica luteranamente robusta, è troppo poco noto perché io debba soffermarmici ancora; mi baso per questo sull'edizione tedesca del suo libretto (del 1706), giacché in un'appendice contiene anche la sua indegna "autodifesa". Il frontespizio reca la scritta: "*Brevi tesi sul vizio della magia*". Una pessima incisione mostra la vetta del Blocksberg affollata di streghe a cavallo dei loro manici di scopa, ma una poesiola didascalica si prende gioco della figura: "Tu vedi qui il coro delle streghe; ma che abbaglio prendi, sta solo sulla carta!".

[p.151]

La prosa dell'operetta procede molto più guardinga. Il papato – una fiaba nata dalla fusione di ebraismo e paganesimo – ha messo in voga la fede nelle streghe. Che lui non intende confutare, mentre nega invece la possibilità di patti fra streghe e diavolo; inoltre, non crede "che vi fossero tante streghe e tanti maghi, quanti finora sono finiti nel fuoco." E si richiama a van **Dale**, a **Bekker**, al libro di Spee (di cui non conosce il nome, che egli ritiene non cattolico), mentre vuol affermare come sua propria e nuova opinione che esiste invero un diavolo (sebbene non sia quello della fede popolare), ma che i patti col diavolo sono tuttavia mere favole. Dice esplicitamente di non voler esibire la sua fede nel diavolo. E nemmeno approva che si annoveri tra gli atei Bekker per il fatto che non riconosce il diavolo; chi nega il Diavolo, non per questo deve negare anche Dio; sarebbe meglio, quindi, chiamare Bekker un "ademonista". Sicuramente si molesterà un giorno anche lui, Thomasius, malgrado la sua fede nel diavolo, semplicemente perché non giudica come un reato punibile la cosiddetta arte magica. "Si pone dunque la domanda: esiste davvero una magia, un incantesimo diabolico?". Si afferma che il diavolo fa delle sconcezze con le streghe in determinate luoghi, aiutandole in compenso nel danneggiare le persone e prelevando infine la loro anima.

Con argomentazioni penali Thomasius si scaglia ora contro **Carpzov,** l'insigne giurista che aveva gagliardamente appoggiato in teoria e in pratica la follia stregonica dei protestanti; i suoi riferimenti al Vecchio Testamento vengono confutati in modo razionalistico. Ma il punto essenziale gli sembra che Carpzov credesse davvero ai patti col diavolo, e che per questo poté servirsi solamente di argomentazioni cattoliche. Con amaro sarcasmo Thomasius confuta l'ultimo argomento di Carpzov, cioè che le streghe possono esser liberate dai tranelli del diavolo solo con la morte. "Chi poteva mai immaginarsi che un giureconsulto luterano cadesse in tale assurdità, fino a credere che il giustiziere sarebbe stato un ordinario strumento di conversione?". Con la stessa logica sarebbe lecito uccidere una persona, per liberarla dalla sifilide. Più oltre, Thomasius rivolge i suoi attacchi contro il dotto **Spizelius,** che interpretava il dubbio nei patti diabolici come un preludio all'ateismo;

viceversa, ove i religiosi raccontassero dal pulpito favole così superstiziose, le persone dotate di buon senso verrebbero facilmente indotte a rifugiarsi da tale superstizione nell'ateismo; mentre Bayle, il quale riteneva la superstizione più stolida e più nociva di qualsiasi ateismo, non era ancora stato contraddetto.

I padri della Chiesa (compresi Agostino e Tertulliano), che Spizelius invoca quali testimoni a favore della sua opinione, sono stati anche, nonostante il loro timor di Dio e il loro candore, assai creduloni. Nelle faccende del demonio non si può invero addurre una dimostrazione matematica; nondimeno Thomasius vuol dimostrare l'impossibilità dei patti col diavolo; infatti, esso non può assumere sostanza corporea, talché anche la tentazione di Gesù Cristo da parte del diavolo è stata forse una fantasia, un sogno o un'illusione da parte d'un uomo malvagio, mentre ciò che si attribuisce all'aiuto del demonio può esser ottenuto anche con mezzi naturali. Le chiacchiere relative si fondano su losche, disoneste leggende circa la copulazione tra angeli e donne. Di queste ambigue fantasticherie s'impossessò il clero papista per portare sul patibolo – sotto il pretesto della magia – le persone oneste che esso odiava e che in altri modi non poteva eliminare. Arbitrariamente, dunque, quella classe clericale aveva costruito il reato di magia dentro il sistema del diritto romano.

[p.152]

Purtroppo, Lutero non ha posto termine a codesto stato di cose, e la teologia protestante ha ereditato pari pari i contratti col diavolo con tutta quanta la vecchia Scolastica; o per pigrizia mentale, oppure "perché parecchi *Theologi* trovarono gusto e piacere già allora dei magnifici vantaggi grazie ai quali questo errore era stato assai gradito presso i *Theologi* papisti e che a loro avrebbe fruttato altrettanto." In più, Thomasius non è un seguace di Cartesio, la cui filosofia, peraltro, distruggerà certamente l'intera nidiata dei grilli scolastici, compresa la fatua immaginazione del vizio della magia. Non c'è da fidarsi – ribadisce – delle confessioni estorte sotto orribili supplizi; perché nessun giudice può essere così incoerente e ingenuo da accettare la testimonianza di migliaia di donne unanimi nel dire che "erano state in cielo, avevano danzato col santo Pietro o dormito coi suoi cani da caccia." Coloro i quali alimentano i desideri d'un patto col demonio, o promettono comunque di esaudirli, sono dunque ingannati e ingannatori, entrambi da punire, e così pure chi minaccia di incantesimi i suoi simili; stupidità e cattiveria, però, non costituiscono magia. Per finire, si dichiara che l'autore considera una leggenda la magia nel suo complesso, consigliando pertanto (con Spee) grande cautela nei processi alle streghe: il principe non dovrebbe mai permettere l'inquisizione per causa d'un patto col diavolo, e tanto meno dovrebbero consentirlo le autorità minori.

Le streghe di Thomasius – Orbene, a questo netto e – nonostante qualche esitazione – non equivocabile ripudio dello scandalo diabolistico del protestantesimo, fa seguito, nella nostra edizione, un'astutissima ritrattazione, che però c'era già stata nel 1702. E' una calunnia – dice – che egli non creda nel diavolo. Crede che il diavolo sia la causa universa-

le del male, in particolare l'istigatore del peccato originale; crede inoltre nei maghi malefici, streghe ed esorcisti, nei maneggi di queste persone che si presume provengano dal Maligno, approvando gli esorcismi e l'esecuzione di maghi e streghe che hanno causato danni o si sono sforzati di produrne... nondimeno, egli continua a negare che il diavolo abbia corna, zoccoli o artigli, sembianze di monaco o l'aspetto di mostro, che possa realmente apparire sotto una qualsiasi forma. I racconti sui patti diabolici e sui loschi convegni in vetta al Blocksberg sono ingannevoli invenzioni o malinconiche fantasticherie, oppure deposizioni strappate dal boia. Fatti portentosi, arti occulte di ebrei o di zingari, ve ne sono, è pur vero; tuttavia, per la forza di Satana, una persona malevola può operare il male anche senza patti demonici. Il processo per stregoneria, ancora in vigore, non ha sortito effetti perché vi si pone a fondamento il contratto diabolico, *quod non est in rerum natura.* Bisogna dunque esser assai cauti in questi processi, ammettendo la propria ignoranza piuttosto che dare la colpa al diavolo.

[p.153]

Thomasius resta dunque nella sua *docta ignorantia*. Una confessione estorta sul cavalletto di tortura non prova assolutamente nulla. Argomenta alla maniera di Spee, anche se in fin dei conti definisce cattolica tutta la folle materia, tirando dalla sua parte il protestantesimo. "Temo che, se martirizzassero me e te, noi diremmo tutto quanto si desidera udire da noi; e se continuassero a martoriarci per sapere le circostanze, c'inventeremmo anche i dettagli, e precisamente quelli che sapessimo graditi al giudice, dicendo i quali più rapidamente cessassero i supplizi. In breve, sostengo che i processi per stregoneria non servono a nulla, e che il N.B. diavolo in persona con le corna, col mestolo di pece e sua madre per giunta, è un *purum inventum* dei preti papalini, il cui supremo *arcanum* è di metter paura alla gente con siffatti demoni N.B., spillandogli i denari per dire messe in suffragio e accumulare ricchi lasciti e fondazioni per monasteri a altre *piis causis*." Cristo e gli apostoli non avevano ancora fatto del diavolo la colonna portante della Chiesa: "In quel tempo si diceva: chi nega Cristo, nega Iddio. Oggi si dice: chi nega il diavolo con le corna o dipinto, nega Dio."

Si ponga mente a quel "N.B.". Thomasius sottolinea con il "notabene", anche nelle battute conclusive della ritrattazione, (quindi con estrema cautela), che egli nega solamente il Satana con le corna e gli artigli. Riconosce un diavolo sovrannaturale, incorporeo, sublimato, suppergiù alla maniera in cui anche i più illuminati deisti inglesi (eccezion fatta per Toland) riconoscevano un Dio incorporeo, sublimato. In quale punto, in ciò, e nella fede nei cosiddetti miracoli naturali, passasse il confine tra adeguamento conscio e inconscio allo spirito del tempo, non sarà più possibile stabilirlo univocamente con tutti i mezzi della critica.

[p.154]

Non è affatto superfluo ricordare, a proposito di processi per stregoneria, in quale alto grado il libero pensiero d'un Thomasius contrastasse con la concezione allora in voga tra i religiosi luterani. In quegli stessi anni, egli suscitò la collera degli ortodossi con uno scritto

anonimo che, nell'antica controversia tra potere spirituale e temporale, prendeva decisamente posizione per i prìncipi e contro i piccoli papi protestanti. Tra le repliche, ve n'è una di **Edzard**, professore di Amburgo, uomo coltissimo e di gran valore, il cui pamphlet contiene alcuni versi in cui Thomasius viene definito un figliol prodigo "che odia ciò che si ama, ed ama ciò che si odia, che tracanna scherno per l'acqua e divora beffa per vinacce", un Ismaele e un vero flagello per la Chiesa, un critico della Bibbia! Ma ecco l'accusa principale:

"Non crede ai fantasmi né a congressi di streghe

Che veleno ateistico coltiva e serba per noi!

Egli è un pollo infernale che ora vuol schiamazzare

Fino a che avrà deposto tutte le sue uova;

Dal covar di nuovo lo spirito dei Sadducei

Voglia salvarci, ahinoi, il buon Dio!"

Alla corte di Berlino, gli attacchi da parte ortodossa non nocquero né al Thomasius mistico né a quello razionalista, né sotto il primo re, né sotto il giovane "re soldato"; egli restò indisturbato, potendo addirittura servirsi d'un tentativo fatto da Lipsia per riavere il suo scacciato maestro, al fine di migliorare la propria posizione a Halle.

Concubinato – Bisogna ricordare specialmente altri due dei suoi libri. Il più grosso (apparso in precedenza tra il 1710 e il 1712 in lingua latina) s'intitolava "*Indispensabili cautele*" ed era destinato agli studenti di giurisprudenza e di diritto canonico; il più piccolo (1713) tratta del concubinato. Le "Cautele" presentano le sue più personali opinioni illuminate; quanto alla storia ecclesiastica, si rifà già all'opera di Arnold, che veramente faceva piazza pulita (ma Thomasius aveva insegnato già prima questa arci-eresia!) del concetto di eresia; oltre a ciò, Thomasius vi racconta in dettaglio e senza reticenze come si era trasformato da devoto luterano in avversario di ogni ortodossia. Del che diremo più avanti.

Sensazione assai più forte di queste "Cautele", che hanno un tono assai personale seppur non privo di risvolti teorici, suscitò lo scritto – piccolo ma pratico nel contenuto – che trattava del concubinato. Veramente Thomasius si era ben guardato dal parlare in favore della convivenza; si accontentava della storica constatazione che solo in epoche recenti il concubinato aveva assunto fama di disonestà o di turpitudine, e che, per tanto vituperio, ci si poteva richiamare unicamente alla cattolica concezione del sacramento matrimoniale.

[p.155]

Non disse parola, invece, in difesa della convivenza coniugale, che oggi si chiama benevolmente unione di coscienza; fece esattamente come fecero – dopo quanto era accaduto a Campanella – molti atei prudenti, i quali denunciavano l'insostenibilità delle prove di Dio, non negando Dio in prima persona, ma imponendo tuttavia agli intellettuali ortodos-

si di addurne dimostrazioni più accettabili. La generale indignazione contro Thomasius, il quale per soprammercato aveva composto il libello non dal punto di vista del diritto naturale, ma guarda caso da quello del diritto canonico, venne condivisa anche da religiosi più liberali, per esempio da **Reinbeck** a Berlino, il futuro preposto.

Thomasius non si lasciò andare a repliche giustificative, limitandosi all'anonima dichiarazione che egli era d'accordo con la proibizione legale del concubinato. Ormai era diventato un tranquillo vecchio signore, poco disposto a cedere nei suoi princìpi, ma che non voleva attirarsi nuove persecuzioni. Dopo la sessantina, si limitava a pubblicare raccolte di scritti in parte propri, in parte di suoi allievi; e queste opere o erano di contenuto puramente erudito, oppure era giurisprudenza di divulgazione popolare (come i "*Seri, eppur vivaci pensieri e ricordi su ogni specie di cause giuridiche*", 1720-21), oppure – come i "*Pensieri ragionevoli e cristiani, ma non ipocriti*", del 1723-25 -, che offrivano spesso solo le divagazioni d'un vegliardo, non di rado cronache un tantino ciarliere sulle trascorse vicissitudini. Finché, dopo breve malattia, morì all'età di 75 anni. In lode di Thomasius, **Schlözer** afferma che aveva operato sui contemporanei e sui posteri più di tutti i filosofi greci nel loro complesso.

Etica e logica di Thomasius – Nel 1695, Thomasius scrisse in prima persona una professione di fede; ma sarebbe del tutto sbagliato giudicare il suo rapporto col Dio e col mondo su quella base. E ciò per due importanti ragioni. In primo luogo, si trovava in quel tempo completamente – come se fosse stato un neofita privo di autonomia – sotto l'influsso dei pietisti evangelici e del mistico francese **Poiret**. Da questa dipendenza egli si libererà con piena risolutezza nel 1708 – come si è detto – in una seconda prefazione al libro di Poiret, ma già nel 1707 nell'introduzione ad una traduzione tedesca dell'opera principale di Grozio.

[p.156] Ciò che egli vi argomenta circa la triste evoluzione del pietismo, che portava da una legittima ribellione alla tirannia confessionale fino ad una propria setta, fanatica a sua volta, ciò che denuncia particolarmente sulla sfiducia, sull'ignoranza e sulla scempiaggine, anzi proprio sull'ipocrisia della nuova generazione pietistica, è una critica di prim'ordine e non dovrebbe mancare in nessuna storia del pietismo. Allo stesso modo gli era passata anche con la passione mistica; ragion per cui si dichiarò così rudemente, d'improvviso, contro Poiret, suo beniamino d'un tempo. Potrebbe esser sufficiente spiegare questo mutamento ideologico soltanto con la scossa causata in lui dal "Saggio" di Locke; ma potrebbero avervi inciso anche amare esperienze con gli studenti e i professori pietistici di Halle.

Il secondo motivo che sconsiglia di vedere nella sua professione di fede del 1695 (esattamente del '94) l'espressione della sua più matura Weltanschauung, è che Thomasius ha bensì scritto queste 270 brevi tesi, ma non le ha destinate al pubblico; allorché esse furono date alle stampe contro la sua volontà, pretese che fossero confiscate dalle autorità. Da queste "*Professioni di fede*" riporto alcuni esempi solo perché sono rappresentativi di questo periodo di transizione di Thomasius: tentò infatti radicalmente con un indeterminato panteismo, prima di affidarsi definitivamente alla ragione. Nel che debbo anch'io

seguire gli estratti del sempre fidato storico **Brucker** ("Kurtze Fragen", VII, S.563 segg.), non avendo potuto procurarmi, coi tempi che corrono, uno dei rarissimi esemplari della "*Confessio*" .

Dio non può esser concepito né per mezzo dei sensi né coi pensieri della ragione, ma soltanto con l'inclinazione dl cuore. Dio, che non opera nulla al di fuori di sé, è invero in tutte le creature, e nessuna creatura è fuori di Dio, e tutte le creature erano, prima della creazione, già inerenti e nascoste in Dio; nondimeno, l'essenza divina è diversa dall'essenza della creatura. Lo spirito può essere senza materia, ma non la materia senza lo spirito; tutti i corpi constano di materia e spirito. Lo spirito però è lo spazio, in cui tutti i corpi hanno movimento; Dio è lo spazio in cui tutti gli spiriti si muovono. (Fa pensare all'enigma di Newton, che lo spazio sarebbe il sensorio di Dio.) Come si possano tuttavia toccare – anche in Thomasius – mistica manierata e negazione di Dio, risulta chiaro da una concisa sintesi di due enunciati della confessione, sempre che ci si sforzi di ricavarne la logica conclusione: "Tutte le cose sono da qualche parte, dentro o fuori d'una cosa, e ciò che non è da nessuna parte, non esiste; Dio è dovunque, ma non è in nessun luogo determinato." Thomasius stesso non trae la logica conclusione, che dovrebbe necessariamente suonare più ateistica di tutte le eresie dei panteisti e dei mistici: quindi Dio è contenuto in tutte le cose, ma non si trova in nessuna in quanto essere particolare, e pertanto Dio non c'è.

[p.157]

Thomasius e Wolff – La storia dello spirito, sotto forma di storia della filosofia, si è occupata di **Christian Wolff** molto più diffusamente che di Thomasius, perché – fin troppo umanamente – essa insegue il successo e perché esalta i piccoli architetti di grandi sistemi molto di più dei possenti antesignani che non hanno lasciato alcun edificio scolastico e alcuna scuola mediocre. Wolff superò Thomasius, è vero, non solo per l'amore dell'ordine e per la tersa terminologia, ma altresì per le conoscenze naturalistiche, facendo per primo – dei pensieri occasionali o delle idee indeterminate di Leibniz – un fatuo sistema chiuso e ottenendo così fantastici consensi; gli studenti amano i sistemi, poiché quanto sta scritto nero su bianco "si può portar tranquillamente a casa", come dice il poeta. Eppoi, in confronto con Thomasius, Wolff fu un virtuoso del pensiero astratto; i suoi concetti erano saldamente allineati, come s'addice alle strutture portanti d'un sistema. Ma gli mancava proprio quell'incessante anelare, la forza propellente dell'insoddisfazione per quanto si è raggiunto, che a noi sembrano così amabili in Thomasius. Wolff era spesso pedante, non solo per i posteri, ma già per i contemporanei fuori della Germania; Thomasius non fu mai un pedante, sebbene ci si presenti sovente fuori moda, piuttosto antiquato nel suo goffo linguaggio e nella sua etica.

Etica di Thomasius – E' il caso di questa dottrina etica o dei costumi, nella quale non si dovrebbe mai dimenticare che il maestro di virtù parlava in essa come educatore dei giovani, senza abbandonare – forse di proposito – il mondo ideologico dei suoi colleghi pietisti. C'è ovunque odore e gusto di trattati didascalici. Non si parla solo di Dio, ma pure di provvidenza divina. Ciò che s'intende, tuttavia, è certamente la religione naturale di

Herbert piuttosto che il cristianesimo positivo, tant'è che una venerazione esteriore di Dio viene considerata più auspicabile che necessaria (sul che si accese un'accanita polemica), mentre la superstizione viene ulteriormente dichiarata peggiore dell'ateismo. Sappiamo che quest'ultimo problema costituì il principio d'un movimento che avrebbe dichiarato innocuo l'ateismo, pericolosa e antistatale la superstizione. Eretica è anche l'affermazione che l'amore sia l'unica virtù.

[p.158]

Logica – Come logico, o maestro di raziocinio, Thomasius si è allontanato di poco, anche nel suo periodo mistico, dalla sua linea razionalistica. Inizia anche lui con una bella riverenza al cospetto della sovrannaturale luce della rivelazione; questo inchino era stato in Grozio ancora profondissimo, quasi dimostrativo, in Pufendorf già più affrettato, mentre in Thomasius fa più l'effetto d'una cortesia o d'una formalità imposta dal galateo. In sostanza, la teoria della conoscenza esorbita già nel sensismo. La sensorialità (cioè l'attivittà dei sensi) domina la ragione; la volontà – si badi all'eresia! – precede la razionalità. Ciò che si accorda con la ragione umana, è il solo vero, ciò che è contrario alla ragione è falso. E, con l'antico ardore della sua giovinezza, il logico Thomasius combatte la sillogistica scolastica e i pregiudizi che si sostengono sulla soggezione alle autorità. Nella foga della battaglia egli attacca talvolta singole tesi dei suoi libertari predecessori, di un Bacone e d'un Browne, di un Herbert e d'un Tschirnhaus; ma nella sostanza egli è indubbiamente d'accordo con loro.

Nella sua definitiva visione del mondo, che in questo antiscolastico dev'essere peraltro intesa più in senso psichico che metafisico, porta già il suo saggio sulla "*Essenza dello spirito*" (1699) dal quale, dopo la sua liberazione dal pietismo, non ebbe da ritrattare granché. Non si deve trascurare il fatto che Thomasius, anche nella sua piena maturità, non disdegnò modi di dire sul diavolo quale spirito maligno, e che per l'appunto "L'essenza dello spirito" formula princìpi di fisica (su calore e freddo, sui quattro elementi, eccetera) che, in quegli anni, i naturalisti inglesi avevano oramai respinto ridendo. Ma ciò che Thomasius propugna, è certamente qualcosa di buono e – in questa versione – di nuovo: un panpsichismo quasi senzadio. Oso affermare che si comprende rettamente questa teoria – e gli avversari la compresero infatti più giustamente (vale a dire più modernamente) – solo se si applica dappertutto, in luogo di "spirito", il concetto moderno di "energia". Basta porvi orecchio: il fare consiste nel muovere e il muovere nel fare, per cui spirito e forza motoria è Unica Cosa; ogni corpo consta di spirito e materia; la quantità appartiene sia allo spirito che alla materia; la causa efficiente non è esteriore, e le forme dei corpi vengono ad essi date dalla loro essenza spirituale, e persino lo spazio (se comprendo bene) è sotteso da uno spirito.

Fondamenti del diritto naturale – Dove però Thomasius ha reinterpretato tutto nella misura più radicale, è stato nella fondazione filosofica del suo giusnaturalismo che egli – e con lui i suoi contemporanei – sentì come il coronamento della sua vita. Prima della sua liberazione, aveva scritto su ciò libri che s'ispiravano ancora, con scarsa autonomia, a Grozio e a Pufendorf. Ma ora (1705) pubblica un sistema, per la verità non nuovo, di

diritto naturale ed internazionale, provvisto però di nuovissimi "fondamenti", che si richiamano (già nel titolo) unicamente al buon senso comune, arrogandosi caparbiamente, e solo marginalmente, di migliorare il diritto divino: "*Fundamenta juris naturae et gentium*". Non trovò più il tempo, o forse il coraggio, di ampliare e perfezionare questo diritto razionale senzadio; troviamo però, in questa essenziale introduzione, piena conferma che avesse in mente una sorta di panpsichismo energetico, e non possiamo che stupirci dell'affinità delle sue tesi coi più recenti tentativi d'una spiegazione del mondo.

[p.159]

"Ciò che è visibile è materia; ciò che è invisibile è natura." Ebbene, a questa profondissima intelligenza dell'inesplicabilità della natura – che gli fa enunciare addirittura la tesi della conservazione della forza ("il corpo è mortale, essendo mutabile in polvere, ma le forze sono immortali") -, si aggiunge una professione totalmente inequivocabile sulla non libertà del volere umano: "Le forze esterne all'uomo muovono le forze dell'uomo nella ragione e nella volontà; perciò la ragione può esser necessitata." Il primo agente dell'anima è la volontà, perché muove la ragione; non la volontà aspira a qualcosa secondo la conoscenza della ragione, bensì la ragione considera buono ciò che sembra buono alla volontà; per questo la ragione è libera esternamente, non interiormente: "La volontà è libera al cospetto della ragione, ma non intimamente, giacché essa non possiede una libertà disinteressata (indifferente)." Un'azione volontaria, quindi, non può esser attribuita ad alcun libero volere. Par di sentire già **Schopenhauer**.

Quanto l'ultimo giusnaturalismo di Thomasius si fosse distanziato dal diritto positivo – cioè più di quanto la supposta religione naturale di Herbert si distanziasse dalle religioni positive -, risulta evidente dal contesto di alcune eresie ricorrenti in questa introduzione. Ogni diritto è esterno, mai interiore. Le legislazioni positive sono fatte e rese pubbliche da uomini, laddove il diritto naturale è inciso in tutti i cuori, ed è immutabile come la natura delle cose. Perciò la ragione – lasciata a se stessa – vede nel Dio non un legislatore, bensì un padre; alla trasgressione delle leggi naturali non può conseguire alcuna vera e propria punizione. Il supremo principio dell'agire umano suona secondo il diritto della natura: agisci conformemente allo scopo, per rendere la tua vita lunga e felice. Da ciò derivano (come in Schopenhauer) le due minori premesse della bontà e della giustizia, quella positiva e quella negativa: fa agli altri ciò che vorresti si facesse a te, e non fare agli altri quanto non vorresti che a te fosse fatto.

[p.160]

Mi sono attenuto, in questo estratto, ai pensieri e anche ai modi espressivi di Thomasius, eppure, senza volerlo, ho colorito il suo metodo d'insegnamento più modernamente di quanto era realmente, avendo tralasciato per brevità gran parte delle reminiscenze teologiche. Mi sento perciò in obbligo di farlo parlare in prima persona per mezzo di alcuni suoi passi; si constaterà con quanta fretta e ironia egli rifiuti il "dovere" – ogniqualvolta si fa uso della ragione – di tirare in ballo la Rivelazione. Le testuali citazioni che seguono sono desunte dalla "*Vernunft-Lehre*" del 1691, nonché dalla "*Politische Klugheit*" del 1710

(io cito dall'edizione del 1725), vale a dire da un libro del suo primo periodo a Halle, e da uno scritto divulgativo dei suoi ultimi anni.

Religione e saggezza politica – "Dopo che col peccato originale la ragione è stata assai ottenebrata, e di conseguenza è stato necessario rischiarare la medesima con mezzi diversi e faticosi, è sorta la differenza tra persone istruite e illetterate... Ma per l'impiego della luce naturale non sono necessarie le diverse lingue; anche senza queste ultime ci si può avvalere di quella luce, sia che si tratti di uomini o donne, di giovani o vecchi, di poveri o ricchi (...) Infatti i misteri divini sono al di là dell'umana ragione, epperò non sono alla medesima ripugnanti; al contrario Dio, nel suo santo verbo, si è adattato il più possibile alle nostre persone, parlando con noi in siffatta maniera al pari d'un uomo che è medesimamente il Signore Iddio."

Nella sua opera – afferma il giurista – si è accontentato della logica e della metafisica apprese da suo padre, restandone soddisfatto. "Nondimeno, per la dottrina della ragione, non bisogna tener conto dei *terminos* che la ragione non comprende e dei quali l'uomo si fa un oscuro *concept* unicamente per una divina *révélation*; di conseguenza, non ho detto nulla a proposito di anima, di angeli, di eternità, di *infinito*, et cetera... io credo che, fra codeste sostanze, Iddio solamente si chiami *infinitus* e sia oltre il mio raziocinio ... Ma per quanto concerne *quantitatem infinitam*, ovvero lo *infinitum mathematicum*, tali cose non si trovano in alcun luogo, né in quegli *entibus realibus* (negli oggetti concreti) né in quegli *entibus rationis* (entità razionali), essendo nient'altro che una mera parola che nulla significa e nulla giova se non ad ammantare l'ignoranza del nostro intelletto o la carenza delle nostre forze." E le parole, di per sé, non sono né vere né false, giacché le parole valgono *ex arbitrio hominis*, non già *ex natura*.

Tra le cose vere, false e incognite, c'è per Thomasius una differenza simile a quella sussistente tra quelle necessarie, impossibili e possibili; Dio appartiene quindi solo alle cose possibili o a quelle sconosciute; riguardo a Dio – se si corteggia la propria ragione – si può enunciare solamente ciò che Dio non è, giammai ciò che è, tanto che il concetto di Dio punta principalmente sull'esistenza di Dio più che sulla sua essenza. Delle cose che i cristiani chiamano angeli, la ragione potrebbe tutt'al più asserire che la loro esistenza è possibile: "Per cui la ragione a queste cose non sa dare nemmeno un nome, giacché non ne sa proprio nulla ... il meglio che può fare è di lasciare tutte queste cose alla luce soprannaturale."

[p.161]

Ancor più liberi, a proposito di religione e di Chiesa, suonano alcuni passi dalla "Saggezza politica" di Thomasius. Il timore di Dio d'un saggio si rivela principalmente in una vita giusta e costumata: "Timor di Dio senza virtù non è soggezione a Dio, ma superstizione." (Mai il deismo degli inglesi, e neppure l'opera illuministica di **Bayle** sono pervenuti ad una formulazione così intensa, che pure non manca, in un poscritto, di qualche insidiosità.)

"Gli sciocchi o gli stupidi adottano il manto della religione o del timor di Dio ... Questa maschera viene usata pubblicamente anche da gente perfida; tuttavia l'esperienza insegna che anche gli sciocchi sanno farne buon uso, essendo nessun vizio così infamante e tangibile che sovente non sia stato commesso al mondo sotto il pretesto della religione e della saggezza (...) Le persone maliziose e scaltre, però, rinforzano gli sciocchi nella loro stolida superstizione, affinché costoro, all'occasione, se ne possano servire per realizzare i loro propositi." In un'annotazione – riferita all'espressione "manto della religione o del timor di Dio" – si trova aggiunto "o quantomeno dell'ortodossia".

Thomasius non lascia dubbi, invero, che i suoi attacchi non siano rivolti contro una determinata Chiesa. Ma certo egli condanna senza riguardi la gerarchia papale, che ha occhi solo per gli interessi della propria Chiesa. Questo clero ha spacciato la credulità e la cieca obbedienza per le due cose essenziali della sua sapienza; ma i monaci sono, per loro natura, animali irragionevoli, ossia superstiziosi in altissimo grado, o stupidi o maliziosi. "E quindi la devozione, così come viene impressa nella gente, in nient'altro consiste se non nel riverire e nel venerare gli uomini del clero; la condotta di vita potrà ben essere empia quanto si voglia; per contro, chi non venera il clero vien fatto passare per ateo o per empio scellerato, per quanto la sua vita possa essere massimamente saggia e virtuosa." (p.58)

Non è meno risoluta è però la svolta contro l'ortodossia luterana. "Perciò non dobbiamo meravigliarci che i teologi protestanti, cominciando a fissare i loro *Consilia,* si preoccupassero principalmente che nulla potesse avvenire contro la religione (si allude alla storica Formula di concordia); il miglioramento dei costumi, per contro, o lo lasciarono inosservato, o vi misero dentro dei consigli non in armonia con le regole dell'umana ragione, ma in ossequio ai loro peculiari princìpi, che altri non potevano comprendere facilmente." (p. 63)

[p.162]

Da tali esternazioni vediamo come realmente – nell'arco d'un secolo – i fondatori d'una religione naturale e d'un diritto di natura s'incontrarono in una comune esigenza. Le due scienze antiteologiche erano venute alla luce – intorno al 1625 – nel medesimo tempo; ora, se vogliamo considerare come queste dottrine, circa cent'anni più tardi, erano diventate già patrimonio comune degli intellettuali, allora, più che guardare ai nuovi forti spiriti (proiettati già oltre), è meglio che ci atteniamo ad un professore "medio", che in maniera gradevole espresse l'opinione comune intorno al 1725.

H. Gundling – Scelgo ad esempio il giurista e filosofo Nikolaus **Hieronymus Gundling** (1671-1729), fratello del noto "buffone di corte" Paul barone di Gundling; nella città di Halle, Nikolaus fu dapprima allievo, poi successore di Thomasius, brillò per la sua dottrina non scevra di arguzia, e fu assai stimato e letto anche dopo la sua morte. Per documentazione mi valgo delle sue prolusioni sulla politica, pubblicate dai suoi allievi (1733) sulla base dei loro appunti; il loro tono spigliato fa pensare che si tratti effettivamente di appunti presi dal discorso orale; l'editore responsabile, un consigliere di corte **Francken-**

stein, assicura d'altronde che la buon'anima del consigliere segreto Gundling aveva personalmente consigliato, nei casi dubbi, gli studenti scrivani. Negli scritti postumi possediamo quindi un documento degli ultimi pensieri del valente Gundling, il quale aveva pubblicato tra l'altro un proprio discorso sulla libertà religiosa.

In uno speciale capitolo (S. 346 e seguenti,) è trattato il rapporto tra Stato e Chiesa. Il principe non ha alcun diritto di avanzare tesi religiose: "I dogmi non debbono riguardare lui più di me. Io non posso decretare, a mio piacimento, determinati *Dogmata*, come non può lui ... Se il *Princeps* dovesse fare dei *Dogmata*, allora preferirei stare sotto il papa." Il califfo musulmano è un signore assoluto, ma quello è un minchione. Il principe ha il diritto di promuovere la vera religione, ma questa consiste nei pochi princìpi (un essere supremo, l'amor del prossimo) che la natura stessa ci insegna. Lo sterminio delle false religioni è stato possibile solamente nella teocrazia degli ebrei, quando Dio interveniva ancora visibilmente e personalmente a sostegno dei propri comandamenti.

[p.163]

Nella Germania attuale – dice Gundling – i seguaci di tutt'e tre le religioni riconosciute dichiarano di essere tutti nella verità, mentre i sociniani ritengono che costoro siano tutti bigotti. Oltre a ciò, nessun principe ha il potere di imporre al mondo la propria religione; eppoi i cristiani sono una minoranza sulla terra. E' una questione di potere. "Dammi danaro, dammi i reggimenti, e allora avrò *per praemia, par force*, una quantità di seguaci disposti a giurare che si può vedere attraverso le pareti." No, l'unità delle religioni non potrà mai realizzarsi. Lo spirito delle persecuzioni è certo abominevole, ma nel fondare gli Stati si aveva in animo un'unificazione materiale, non un'unione religiosa. In ogni modo, il principe non deve tollerare fomentatori di disordini, men che meno tra i religiosi: "Io non sono nemico dei preti, sono anzi figlio d'un sacerdote, ho perfino fatto delle prediche, ma non si può contestare che i preti debbano esser tenuti a freno."

Ciò che si adduce contro la tolleranza, contro la sopportazione di liberi spiriti e atei, sono solo chiacchiere vane: "Al mondo sono sorte molte sciagure, non a causa di atei, bensì a cagione dei bigotti, per colpa del papa e di altre persone che non ammettono *tolérance*." Il numero dei senzadio non è poi così grande, qualora non si mettano molte persone fra gli atei senza una ragione; in tutta la storia della Chiesa e della filosofia si trovano appena un paio di atei autentici, e persino Spinoza ha insegnato un Dio, equiparandolo soltanto al mondo, come gli stoici antichi. Di atei "pratici" ve ne sono molti, è vero, tra i dissoluti, tra gli idioti, tra i "buoi", e di essi non ci si deve impensierire. Ma gli ateisti teorici si nascondono e, nascondendosi, sono tranquilli; perciò non sono disturbatori della quiete. Gundling così argomenta: "Quando osservo il *systema* d'un ateista, mi sembra che sia *turbaturus* in quanto costui s'impaurisce per un nonnulla; e se vivesse secondo i suoi *principii*, farebbe certamente grande chiasso e scalpore. Ma chi vive mai secondo i propri *principii*? Forse che voi vivete secondo il vostro *Catechismo*? No, e allora, pur non vivendo voi a quel modo, volete per forza concludere che l'ateo vive *systemate* a suo modo. Ecco, il suo *Systema* è come il nostro catechismo. Gli atei vogliono vivere tra gli altri, avere i propri *honores*, attendersi pure qualcosa dalla vita, vivere insomma anch'essi secondo le loro

passionibus." Senzadio per davvero è solo chi non ama i suoi simili, chi suscita disordini, e via dicendo.

Nei religiosi non si trova il dono della sopportazione, non si coltiva la tolleranza. Essi se la intendono piuttosto con gli ebrei che coi cristiani di diversa confessione, perché gli ebrei non gli sottraggono nulla. Con loro, tutto quanto si riduce al mio e al tuo. Se un principe volesse dare i beni ecclesiastici agli ebrei, il clero sarebbe capace di innescare una rivolta. "Ragion per cui è necessario tener d'occhio i religiosi, altrimenti ricadiamo nelle mani del papa, almeno in scala ridotta. Che predichino pure dai pulpiti le cose *moralia,* ma si discuta di *controversien* in tutt'altri luoghi."

Gundling loda il principe elettore per aver autorizzato addirittura i sociniani. Per la causa della tolleranza, i religiosi dovrebbero esser esclusi dai concistori: "Dove comandano i preti, le cose non possono che andar di male in peggio, perché hanno lo *spiritum persecutionis*." Solo i cattolici (come nello scritto di Milton sulla libertà di stampa) vengono esclusi dalla generale tolleranza; ma anche i quaccheri, come di massima tutti i fanatici.

[p.164]

5. GLI SCETTICI CHE RIDONO

ERETICI SPAGNOLI – ANTONIO GOVEANUS – FRANCISCO SANCHEZ – NON SAPERE DI SANCHEZ – BALTHASAR GRACIÀN – C. DE LOBKOWITZ – SCETTICI DI FRANCIA – GUILLAUME POSTEL – BONAVENTURE DESPÉRIERS E IL "*CYMBALUM MUNDI*" – FRANCESCO I E MARGHERITA DI NAVARRA – I "LIBERTINI" – SCETTICI FRANCESI – FRANCOIS RABELAIS – CLEMENT MAROT – ETIENNE DOLET – M. DE MONTAIGNE – MONTAIGNE ED ERASMO – STEPHAN DE LA BOETIE – "*QUE SAIS-JE*?" – CHARRON – P.D.HUET – CONTRORIFORMA – MICHEL DE L'HOPITAL – CONTRORIFORMA FRANCESE – LA NOTTE DI S:BARTOLOMEO – LUCILIO VANINI – PEDAGOGIA DI VANINI – *AMPHITHEATRUM*" – PROCESSO E MORTE DI VANINI – GIUDIZI SU VANINI

Prima di seguire la religiosa (e politica) liberazione dello spirito, collegata costantemente con la scoperta delle leggi naturali e dei diritti umani, prima di indagare cioè la progressiva evoluzione dell'Illuminismo, dobbiamo osservare l'influsso d'un potere che promosse la liberazione per una via tutta diversa da quella della logica. Alludo allo squisito dono del riso, a parlare del quale in maniera scientifica appare doppiamente pedantesco. Eppure la sonora risata – che si suol chiamare anche dubbio o scepsi quando tocca oggetti ritenuti sacri – è tra le possenti armi che il Rinascimento non ha davvero inventato, ma indubbiamente perfezionato.

Nel XVIII secolo, questo corrosivo dubbio che ride fu vincente anche in Inghilterra e in Germania, raffinandosi fino al sacro riso dell'humor; la sua genesi, tuttavia, va ricercata nel meridione, tra i popoli romanzi del Mediterraneo. Fra gli italiani ne abbiamo già incontrato alcuni esemplari (Machiavelli, Aretino, Bruno), sebbene non fossero fortissime personalità – come presto sarà tra i francesi – inclini a fare, delle risate generate dal dub-

bio, la loro arma speciale. Un tantino stridula risuona la risata del pressoché unico spagnolo che, malgrado una differenza essenziale, rientra in questa schiera, ovvero del radicale scettico Sanchez.

Eretici spagnoli – Per fortunose ragioni geografiche e storiche, la Spagna aveva offerto il terreno attraverso cui il razionalismo averroistico era giunto nell'Occidente cristiano; come sull'isola di Sicilia, così anche in Spagna le tre confessioni monoteistiche convissero strettamente, entrando spesso in rispettoso e scambievole contatto, così che la possibilità di confronto non era stata propizia all'ortodossia. Vero è che in nessun altro luogo l'Inquisizione imperversò più tardi contro ogni specie di dissidenza cristiana così sfrenatamente come in Spagna; tanto che, nell'opinione comune, l'eresia è stata colà estirpata più radicalmente che altrove.

[p.165]

Era facile nondimeno supporre che centinaia di migliaia di arabi e di ebrei, costretti con la minaccia del rogo a giurare nella Chiesa cattolica, non fossero cattolici veramente credenti; o restavano segretamente fedeli alla loro vecchia religione, oppure – abbandonata la loro vecchia fede e guardando alla nuova con odio o disprezzo – non credevano in niente; o magari adottavano qualcosa di simile ad una aconfessionale religione razionale. Sarebbe naturalmente stolido voler trarre, dall'eccezionale apparizione d'uno Spinoza, illazioni sui sentimenti di tutti gli ebrei spagnoli (o portoghesi); tuttavia, ciò che sappiamo sulle famiglie di emigranti che avevano cercato rifugio nei liberi Paesi Bassi non fa che rafforzarci nell'ipotesi: scampati all'Inquisizione, quegli ebrei ritornarono alle tradizioni del loro popolo, ma gli intellettuali nel loro interno furono e rimasero propensi a qualche eresia.

Quanto alla Spagna, non è riscontrabile ovunque l'ipotesi che il libero pensiero fosse stato represso completamente dall'Inquisizione. Dobbiamo attenerci a poche scintille, che tuttavia tradiscono il fuoco che seguitava a covare sotto la cenere.

E qui è subito da rilevare il fatto che in Spagna, già – o ancora – nell'ultimo quarto del Cinquecento, v'era un ingente numero di eretici che (analogamente ai futuri quietisti francesi e ai veri pietisti tedeschi) si limitavano ad una interiore unione con Dio, ritenendo di non aver bisogno di qualsivoglia atti di culto esterni o di sacramenti. Non vado a ricercare se Loyola appartenesse una volta a questi visionari, se inoltre gli "Illuminati" – che sotto **Weishaupt** ebbero un grande ruolo politico e religioso nell'Illuminismo tedesco del Settecento – fossero storicamente collegati con quegli spagnoli "Alumbrados", se da ultimo l'ordine dei Gesuiti conducesse, specialmente con Molina, un gioco rischioso con codesta infatuazione; basti sapere che una tale setta, o partito, che non ne voleva sapere della Chiesa, non cessò mai di esistere nella Spagna della più sfrenata Inquisizione.

[p.166]

A.Govean – Visse infatti nella Penisola iberica, già nella prima metà del '500, il dotto giurista **Antonio Goveanus**, portoghese figlio d'una celebre famiglia di intellettuali, annoverato fra gli atei almeno da Calvino. **Giuseppe Scaligero** afferma invero che Calvi-

no si sarebbe sbagliato; ma, almeno in questo caso, il fumo fa capire che il fuoco c'è per davvero. Govean (morto il 1565) non fu solo un eccellente giurista, ma scrisse anche versi latini. (Non so se anche versi francesi, ma di lui si narra che parlasse francese così bene che non lo si sarebbe preso per spagnolo). Ciò di cui Calvino accusa lui – come anche i satirici Rabelais e Despériers – è formulato piuttosto ambiguamente: Govean avrebbe con infamia, al pari di Agrippa, di Villanuova e di Dolet, detto e commesso blasfemia e sacrilegio, non distinguendo tra anime umane e anime animali. C'è un passo, però, che fa supporre che Calvino volesse imputargli una frivola apostasia dalla Riforma. Ci è rimasto un epigramma latino che dà adito a diverse illazioni. In un distico, Govean si era preso gioco d'un deputato che, durante un temporale, s'era rifugiato in una cella, credendo che Dio non fosse in ogni cella. La replica del consigliere fu tanto maligna quanto arguta:

Antoni Govean', tua haec Marrana propago

In coelo et cellis non putat esse Deum.

Il bel gioco di parole "in coelis" e "in cellis" non è riuscito alla perfezione in questo distico, giacché l'autore non fu abbastanza abile da inserire "coelis" nel ritmo del pentametro. Tanto più evidente, peraltro, risultava l'intenzione ingiuriosa che Govean fosse un "marrano", ossia un discendente di arabi o di ebrei.

F. Sanchez – A noi sta a cuore soprattutto il molto citato, ma poco letto Sanchez, un altro portoghese, che insegnò pure nelle Francia meridionale, e che pure fu "incolpato" di esser figlio d'una ebrea, cioè un marrano.

Ecco un esempio di come la storia della filosofia viene riscritta ricalcando pari pari altre storie: neppure il titolo del libro spesso citato di Sanchez viene dato correttamente. Nell'edizione originale del 1581 (in Leiden) esso suona infatti :*"Franciscus Sanchez Philosophus et Medicus Doctor – Quod nihil scitur."* Non solo **Überweg-Heinze**, persino il vecchio **Brucker** citano erratamente il titolo per esteso.

Il libro, di 100 pagine esatte in quarto, si legge con molto piacere, una volta abituatisi ad alcune peculiarità dell'autore, il quale ripete di continuo e senza interruzione (il libro non ha nessun capoverso) quel solo pensiero enunciato dal titolo, ed ha una tale vivacità nell'esposizione che a me non è sembrato mai di trovar l'eguale in nessun autore latino, né antico né medioevale. Lo si sente disputare e lo si vede gesticolare. La notizia data nella **Panteniana**, secondo cui Sanchez sarebbe stato ebreo di nascita, spiegherebbe in guisa forse troppo moderna il suo stile, che sembra soverchiare l'avversario a forza di grida. Insomma, lui è naturalista, portoghese, ancora giovane e in più ebreo: tempi brutti, per la povera metafisica!

[p.167]

Francisco Sanchez, o Sanctius (nato in Portogallo verso il 1552, morto a Tolosa il 1632), studiò medicina in Francia e in Italia, vivendo poi come medico a Tolosa e pubblicando, oltre al citato libro scettico, alcuni piccoli trattati filosofici e altri scritti di medicina. Allor-

ché uscì il saggio "*Quod nihil scitur*", Sanchez era ancora molto giovane[14]. Il fatto che vi si avventurasse in molti punti contro Aristotele, fu prova non piccola del suo coraggio; non erano trascorsi ancora dieci anni da quando **Pietro Ramo** – il grande avversario di Aristotele – era stato ammazzato nella notte di San Bartolomeo, da aristotelici, si racconta; in Germania, e precisamente a Heidelberg, all'antiaristotelico Ramo era stato proibito solo di tener lezioni sulla logica.

Nei brevi estratti da Sanchez che seguono, mi attengo rigorosamente alle parole del combattivo scettico, e, per dare un'idea precisa della sua vivacità, voglio riportare alcune frasi nella loro redazione originale; una certa informalità artistica viene esaltata dal tono della disputa.

"Quanto più uno sa recitare passi da Aristotele, tanto più sapiente vien giudicato". Chi non crede in Aristotele è un sacrilego; chi lo contraddice, un sofista. Sanchez intende seguire soltanto la ragione naturale, non rimettersi servilmente a qualsivoglia autorità.

Non so neppure di non sapere nulla. Vi sono solamente definizioni nominali. L'essenza delle cose non la possiamo riconoscere. Come potremmo mai dare un nome ad una cosa che non conosciamo? Non ci è lecito. Ma lo facciamo. Ogni definizione dovrebbe, se sviluppata, portare al concetto di "essere"; ma di questo concetto non sappiamo che significato abbia. Le parole della lingua non hanno alcuna solidità, nessuna certezza, nessuna immutabilità. Il loro significato dipende dalla plebe. Nelle parole non v'è mai pace. Eppure tutto si giuoca intorno alle parole.

[p.168]

Così avviene pure per la definizione del sapere; quante più parole, tanto maggiore la confusione. *Definitio difficilior definito*. L'intera logica, da Aristotele fino al presente, trabocca di vuote chiacchiere. Gli universali dei realisti verbali sono analoghi alle "idee". Dalle dispute dei dialettici non si ricava nulla. "*An tu hoc scire vocas? Ego nescire*". I dialettici sono come i negromanti. Inutile, prolissa, oscura e insignificante è la saggezza dei sillogismi.

Nessuno conosce la prima causa del tutto; bisognerebbe infatti conoscere quella, o tutte le

[14] Dovrebbe aver avuto 19 anni. Le frasi introduttive del trattato farebbero pensare che Sanchez avesse premeditato l'operetta addirittura a dodici anni. Nella dedica al suo amico Castro, Sanchez dice: "Quando di recente mi è venuto per caso alle mani questo scritto, che avevo compiuto sette anni orsono, per custodirlo nove anni, secondo la nota regola, lo trovai corroso da topi e tarme; avessi aspettato altri due anni, sarebbe stato più adatto più per il fuoco che per la luce: un aborto, dunque. Ma poiché anche i neonati di sette mesi sono atti a vivere, anche questo libro , dopo sette anni di attesa, potrà restare in vita, per quanto incompleto esso sia." Malgrado la tecnica variamente scolastica della dimostrazione, questo dato sarebbe totalmente inattendibile. Ma la faccenda si fa ancora più incredibile per il fatto che la dedica del libro (del 1581) è datata al gennaio 1576, e che Sanchez quindi avrebbe avuto allora sette anni. Le difficoltà o le impossibilità di queste congetture vengono tuttavia composte da un'ipotesi che **Gerkrath** ha formulato in una ricerca cattolica, però assai accurata, su Sanchez e il suo tempo. Tenendo ferma la data del 1562 come anno della sua morte e supponendo che fosse vissuto non 70 ma 80 anni , allora dovrebbe esser nato nel 1552 e non, secondo la tradizione, nel nel 1562. Tutti questi calcoli, comunque, sono tanto insicuri quanto irrilevanti.

concatenazioni, per conoscere qualcosa in modo perfetto; si dovrebbe penetrare in tutte le scienze, per giungere a possederne una. Ma non si sa qualcosa neppure degli individui, eppoi le *species* sono immaginazioni.

Con le parole non si spiega l'essenza delle cose, giacché le parole vengono incessantemente inquinate, mutate, mescolate. Non esiste una lingua giusta e pura; non v'è comunione tra parole e cose. Né sul passato né sul futuro si può giudicare con certezza; e i problemi più importanti sono i più dubbiosi. Dio sa tutto, perché è tutto ed è in tutto; tuttavia noi con Dio non abbiamo alcun rapporto (*Nulla nobis cum Deo proportio*). Si dice inoltre che nessuna persona sia, un'ora dopo, ciò che era un'ora prima. Del pari, la scienza è paragonabile al labirinto da cui non si trova l'uscita. Lì dentro, ci troviamo la morte. Codesta è la fine e il premio per ogni vana e fatua fatica. L'idra di Lerna dalle cento teste, che nessuno riesce ad abbattere, questa è la scienza. Solo i sensi non sono fallaci, ma i sensi non hanno conoscenza. La ragione giudica per immagini. Il che sarebbe sopportabile se noi, di tutte le cose degne di conoscenza, avessimo immagini sensoriali; ma quelle le abbiamo soltanto delle qualità, non dell'essenza delle cose. Molte cose ci vengono offerte in parte dai sensi, in parte aggiunte dalla ragione. La conoscenza più sicura la fornisce il senso, la più insicura la ragione. Ma anche i sensi ingannano (qui ritornano diverse antiche massime scettiche); e quando i sensi illudono, la ragione va ancora più in là nell'errore.

[p.169]

Non sapere di Sanchez – Che catena di deduzioni, che bailamme, per dimostrare che l'uomo è un'essenza! La prova è più oscura della domanda. Tu dici: questa parola significa questo e questo. Sciocchezze! Tu non sai che cosa è "parola", che cosa è "questa", che cosa è "significare". Socrate ha detto di sapere una sola cosa, cioè di non sapere nulla. Da uomo sincero, non avrebbe dovuto comunicare neppur questo.

Da Aristotele, poi, non si cava nulla di sensato. A che giova tutta la fatica che lui ha messo nei sillogismi? Scrivendo, noi non ne facciamo alcun uso, e lui neppure. La dimostrazione non genera né il sapere né lo spirito scientifico; la medesima ragione genera il sapere e concepisce le idee, a ciò venendo solo ispirata dalle prove. In generale, solo gli stupidi cercano il sapere presso le autorità. Se un sapere esiste, esso è libero e scaturisce da uno spirito libero. Anziché costruire barbarici sillogismi, conviene che uno faccia il calzolaio o qualche altro mestiere. Il sapere è un vivere interiore, un'attività della ragione, non una condizione. Sapere è un ricordare. Ma anche questo, in definitiva, è falso, visto che animali, donne, bambini, hanno ricordi ma non sanno niente.

Si dice che sapere sia conoscere le cose dalle loro cause. Sennonché il problema della causa è ancor più arduo del problema della cosa. Ogni causa ha a sua volta una causa, e così all'infinito. Tu ti rifugi in Dio in quanto Prima causa? Così tu rifuggi dall'infinito, cercando rifugio nell'infinito, nell'incommensurabile, nell'incomprensibile, nell'indicibile, nell'inintelligibile.

Si dice con alterigia: sapere è riconoscere perfettamente una cosa. Riconoscere? Perfettamente? Ancora una volta, le parole della definizione sono più oscure dell'asserto. Tutti i

significati dei nomi sono dubbiosi. Chi dovrà decidere? Ciascuno ritiene se stesso dotto e competente, ma io li giudico tutti ignoranti. Ogni scienza è invenzione; infatti ogni scienza è fondata su prove, e queste su premesse indimostrate; dunque, una prova derivante da ipotetici presupposti produce solamente una scienza ipotetica, non sicura e non incrollabile.

Si aggiunga la ripartizione del lavoro scientifico. Ognuno si sceglie un particolare campo di ricerca e nessuno sa nulla, perché tutto si collega e si regge a vicenda, essendovi un'ineffabile concatenazione di effetti.

La mente non è abbastanza perfetta per conoscere qualcosa alla perfezione; essa vuole ridimensionare tutto sulla propria misura. *Omni enti inditum est se conservare*. Ognuno giudica gli altri in base alla sua stessa natura.

Tutto lo studio non porta a niente. Ma la cosa più deleteria è la dialettica. Nella quale, chi blatera più di tutti è considerato sapiente. La dialettica è una Circe che trasforma i suoi amanti in asini. Per l'avvenire, Sanchez vuole insegnare un metodo migliore. Ma sarà difficile; non è facile risputare l'errore, una volta che sia stato assimilato. Egli insegnerà che la ragione ha bisogno dell'esperienza, e l'esperienza della ragione.

[p.170] La scrittura è stata indubbiamente un'utile invenzione; dopo di essa, ogni persona del suo tempo è come un fanciullo sulle spalle d'un gigante. Alla conoscenza, tuttavia, i libri non hanno giovato proprio niente. Perciò il lavoro della mente è una misera esistenza, anzi una specie di morte. Sanchez lo ripete: l'intellettuale diventa da ultimo malinconico, finendo penosamente in rovina.

Noi cambiamo ogni giorno le nostre opinioni e, in vecchiaia, non siamo più capaci d'un giudizio. Eppoi i nostri giudizi sono influenzati da passioni e da pregiudizi.

Chi per spiegare qualcosa tira in ballo caratteristiche occulte, svela soltanto la sua ignoranza; chi dice "occulto" riguardo a qualcosa, dichiara che non la conosce. Richiamarsi all'opinione popolare (*vox populi vox Dei!*) è da stolti; il popolo sbaglia, tant'è vero che ha approvato le più sciocche credenze. Quanto più antica è una massima, tanto più vien creduta sicura. *Nihil dictum quin dictum prius.* "L'insegnamento non ha mai una forza maggiore di quella che ha ricevuto dal maestro."

Scettico devoto – Di regola, Sanchez recita benissimo la parte dello scettico devoto, come, dopo di lui, farà quell'autentico ipocrita di **Huet**: tutte le scienze ingannano, non resta che credere. Con la differenza che Huet trova in questo mendicare il suo appagamento, mentre Sanchez pensa di dover simulare spesso, nella tana del leone (la scuola di Tolosa era infatti famigerata a causa della sua mania persecutoria), atteggiamenti ortodossi, pur tradendo per tanti aspetti che la fede era per lui non un asilo del dubbio, ma una grande risata. Non lo dice esplicitamente per la fede cattolica, ma per le fedi o superstizioni popolari che accompagnano le fede ecclesiastica.

Se dobbiamo fare un gran merito al grande scettico **Bayle** per aver nel 1682 pubblicato i suoi illuminanti pensieri sull'innocuità delle comete, a maggior ragione dobbiamo esaltare

Sanchez che già nel 1577 – non tanto modernamente quanto Bayle, ma sempre assai coraggiosamente – pubblicò una poesia contro la paura delle comete. Ciò che la natura opera, lo fa solo per sé, non per amor dell'uomo, men che meno a danno dell'uomo. L'uomo è libero nelle sue azioni, la natura ineluttabilmente avvinta alle proprie leggi. Ed ecco che l'uno s'intreccia con l'altra, l'apparire d'una cometa non significa nulla di per sé, ma si connette con tutte le cause e gli effetti dell'universo. Ma qualora la cometa, contro ogni razionalità, volesse dire qualcosa, allora noi – e qui affiora nuovamente il dubbio basilare di Sanchez – non potremmo mai sapere che cosa vuol dire.

[p.171] Qualche imbarazzo Sanchez lo prova di fronte alla fede nei demoni e ad altri fenomeni spiritici; e ammette, naturalmente, quanto in proposito si racconta nella Bibbia. Ma, al di là di questo, Sanchez preserva la sua libertà di pensiero. Pur tra incessanti inchini alla Bibbia, egli nega l'esistenza dei profeti, anzi la possibilità d'un nesso tra il minuscolo spirito umano e lo spirito di Dio. Se profeti pure vi fossero, non servirebbero a nulla. C'è un unico dèmone, ed è lo spirito che ci anima.

Questi scossoni ad ogni tipo di autorità potevano manifestamente costituire un pericolo per la teologia, quindi per la Chiesa, non meno che per la filosofia o per la Scolastica, contro cui s'indirizzavano in prima battuta gli attacchi dell'irriguardoso scettico. Come con Montaigne e con Bacone, si sviluppava qui – dall'antico scetticismo delle scuole – un nuovo dubitare critico-filologico: una critica del linguaggio che non si arrestava di fronte ai concetti religiosi. Se la definizione era più difficile da capire di quanto era il concetto da definire, naufragava la sicurezza della logica aristotelica, su cui si era edificata tutta la teologia cristiana; e quando, per poter conoscere qualcosa, le cose erano più necessarie delle parole, l'esperienza più necessaria della saggezza dei libri, allora tutta la rappresentazione di Dio e Natura doveva esser vagliata molto più profondamente che in passato.

B. Graciàn – Tra gli scrittori spagnoli non cristiani – non appartenenti alla scuola degli scettici, ma sicuramente nelle file dei motteggiatori – si colloca il celebre scrittore Balthasar Graciàn (1600-1658), il cui "*Oracolo manuale e arte di prudenza*" è diventato notissimo in Germania in seguito alle raccomandazioni e alla traduzione di Schopenhauer. Il quale si era lasciato indurre a consigliare il libro del gesuita spagnolo (da lui tradotto, assai accuratamente peraltro, per imparare lo spagnolo) dapprima con vanagloria agli editori, e poi ai lettori tedeschi. Le oscurità dell'originale, che Schopenhauer crede di aver chiarito meglio dei suoi predecessori, stanno nel fatto che Gracian è uno dei peggiori manieristi della lingua, uno di quei malfamati gongoristi, la cui ampollosa ridondanza ha inquinato un intero secolo di letteratura europea, e purtroppo anche la produzione del fenomenale Shakespeare. Questo "Oracolo manuale", popolare in Francia sotto il titolo di "*l'Homme de Cour*" nella notissima traduzione di **Amelot de la Houssaie**, molto letto in Germania sotto il titolo di "*Kluger Hof- und Weltmann*"[15], non è in verità altrettanto scettico quanto il

[15] Vi furono persino traduzioni in latino sotto il titolo di "Aulicus". La seconda traduzione tedesca, quella del 1711 (condotta dal francese da **Selines**, uno pseudonimo sotto cui si cela il non meglio identificato **C.Weißbach**) è notevole per il fatto che, come raccomandazione e introduzione, essa reca il primo annuncio

grosso romanzo allegorico "*El Criticon*", che purtroppo io conosco solo da una maldestra traduzione; nondimeno, l'Oracolo manuale è di certo – malgrado sia opera d'un gesuita – un libro del tutto non cristiano, un manuale di egotismo, d'un egoismo mediocre e smodatamente ambizioso, cent'anni dopo Machiavelli, cent'anni prima di La Rochefoucauld, scherzi e religione a parte! In 300 massime, il giovane avveduto viene educato ad una vita che è in netta contraddizione col cristianesimo. Se la coscienza del singolo (massima n. 96) sia sollecitata a decidere sui concetti di bene e di male, non oserei affermare, data l'oscurità del linguaggio; ma con certezza si consiglia (massima n.100) di svincolarsi da tutti i pregiudizi, senza però farsene accorgere.

[p.172]

Ecco: come se il cristianesimo non fosse nemmeno esistito. Di più: come se il pupillo di Gracian dovesse crescere senza religione non solo, ma pure senza il concetto spagnolo di onore; di conseguenza si consiglia (massima 246) di non dare mai soddisfazione, qualora non venga richiesta espressamente. Ci si può immaginare quale gioia provasse **Schopenhauer**, nemico giurato del concetto d'onore, da queste e analoghe idee immanentistiche. Eppure non fu certo molto degno di lui, che non poteva raccomandare abbastanza la propria traduzione agli editori, il fatto di aver falsato un poco la conclusione del libro, certo non senza qualche intenzione. Gracian termina infatti le sue non cristiane regole di saggezza col consiglio, palesemente del tutto ironico o ritualmente schematico: sii devoto e virtuoso! Schopenhauer ne ricava: "In una parola, sii un santo, e con questo è detto tutto." E poiché nel linguaggio di Schopenhauer il "santo" significa qualcosa di molto particolare (e a ciò il gesuita Gracian non poteva certo pensare col suo *"santo"*), la versione tedesca ne esce ancor più apocrifa e posticcia.

Che non sia soltanto io a giudicare non cristiano il libro di Gracian, si deduce da due brevi cenni tratti dalla letteratura tedesca di opere tradotte. Nell'anno 1803 apparve il libro "L'uomo di mondo secondo Gracian", una libera rielaborazione dall'opera postuma di **K.H.Heydenreich** . Questo autore era stato il più risoluto ateista fra tutti i discepoli di Kant, e non avrebbe tradotto il libro se non l'avesse giudicato almeno non cristiano. Schopenhauer loda, ma non più di tanto, questo rifacimento di Heydenreich come il migliore che esista; tanto più sfrenatamente sfoga la sua rabbia per una traduzione del 1826, pubblicata col titolo "Il libro nero, ovvero insegnamenti della vita saggia di Gracian". Schopenhauer vi si abbassa addirittura fino a difendere la moralità di Gracian; evidentemente, l'autore del "libro nero" era convinto di aver tradotto un'opera infernale.

Lobkowitz – Assai insolita spicca, tra i liberi pensatori spagnoli, la figura dell'erudito Caramuel de Lobkowitz, nato a Madrid il 1606 e morto il 1682. Apparteneva all'antica aristocrazia boema, ragion per cui, finita la Guerra dei Trent'anni, fu attivo in Boemia,

tedesco che Christian Thomasius aveva affisso nel 1687 alla bacheca dell'Università di Lipsia: una lettura da "*Oraculo manual y arte de prudencia*". Sembra che Thomasius avesse dimostrato la inattendibilità della traduzione di Amelot, riducendo a sistema le massime di Gracian.

dedicato alla causa della Controriforma. Pubblicò molte opere che trattavano di argomenti matematici o astronomici, o erano fondamentalmente ortodosse. Cadde in sospetto di eresia soltanto per la sua inclinazione ai paradossi. Tradì inoltre un ambiguo interesse per le posizioni ereticali per aver raccolto – sotto il titolo di *Theologia dubia* – tutte le obiezioni degli atei e dei liberi pensatori. Gli fu data facoltà di giustificarsi a Roma dinanzi al papa Alessandro VI; al termine della sua arringa pare che il papa, ammirato, esclamasse che mai nessun uomo aveva parlato in tal guisa. I titoli di alcune opere di questo Caramuel fanno supporre nell'autore un uomo appartato, misantropo; io confesso il mio imbarazzo per non aver ancora ceduto allo stimolo di leggere questi libri dai titoli tanto singolari.

Scettici di Francia – Nella dotta polemica su come e quando sia arrivata in Francia l'empietà del dubbio, si mescolano preconcetti di ogni tipo: nazionali, religiosi, umanistici. Sappiamo che già nel XIII secolo, a Parigi, aveva avuto luogo una battaglia per il razionalismo, che quindi era oziosa la domanda se fosse stato Francesco I, con la sua imitazione della cultura italiana, ad assecondare da principio il dubbio. Non fu nel secolo XIII – come non sarà nel XVI né nel XVIII – ad uscire dalla Francia qualcuna delle più audaci innovazioni; nel XIII secolo furono difatti gli Arabi, nel XVI gli Italiani, nel XVIII gli Inglesi i maestri del libero pensiero per i Francesi. E' più rappresentativo dello "esprit" francese il fatto che il razionalismo suscitasse di volta in volta a Parigi più scalpore che in altri luoghi, che quella parte si scindesse in diverse denominazioni, formando così facilmente una speciale repubblica all'interno della repubblica delle lettere.

L'espressione *esprits forts* risale a epoche lontane. Con soddisfatto amor proprio, i liberi pensatori francesi amavano dirsi *les galants hommes*[16]. Forse dipende da codesta denominazione il fatto che gli ateisti parigini poterono esser censiti in un tempo in cui tali statistiche non s'usavano ancora. Io non intendo dar peso alle notizie per cui – all'inizio del '500 – vi sarebbero stati ben 50.000 atei a Parigi, e 60.000 in Francia, mentre ritengo importante il fatto, insieme documentato, che lo slogan di quelle persone era: spirito e corpo periscono. In breve, si dubitava dell'immortalità dell'anima e della risurrezione. Secondo il sapere scolastico del tempo, si trattava d'un ateismo non teorico, ma pratico. Ricordiamoci che già Petrarca aveva accusato i Francesi di negare l'aldilà e la resurrezione, nonché di vedere il giudizio universale come un insensato ritornello da bambinaie.

G.Postel – Un autentico scettico forse non lo era ancora, questo bizzarro Postel, più che altro un fallito fondatore di religione. Con piena certezza era una testa matta, uno squinternato: piuttosto un eretico che un ateo, ma pur sempre un non cristiano.

L'erudito **Guillaume Postel** (Postellus) nacque intorno al 1500 e morì nel 1581 in un

[16] In Inghilterra, i nemici della Chiesa si erano chiamati orgogliosamente "Freethinker"; in Germania erano chiamati spregiativamente "Freigeister" dagli avversari.

convento, probabilmente da detenuto. Era stato maestro di scuola in un villaggio, poi – da conoscitore delle lingue orientali – impiegato da Francesco I a Costantinopoli; divenne professore entrando nell'Ordine dei Gesuiti, donde fu cacciato a causa dei suoi scritti e imprigionato. Infine, godette di qualche libertà a Venezia, dove sembra che conducesse una vita sgangherata, annunciando cose da pazzi. Tali, ad esempio, la redenzione delle donne ad opera d'un messia femminile, la Vergine Veneta, amica sua. Lui stesso si spacciava per morto e risorto, al qual fine pare che avesse tinto di nero la sua barba grigia. Insegnava ogni sorta di fantasticherie non cristiane circa il ritorno di tutte le cose, e che Cristo è l'anima del mondo. Il peggio che gli si addossava era l'asserzione che una buona religione si potesse combinare solo riunificando quelle giudea, cristiana e musulmana; per quanto ne so, non me la sento di stabilire se tale paradosso fosse da intendere deisticamente o (come si è pensato) nel senso del Libro dei Tre impostori, oppure (come ipotizza **D.G. Morhof**) debba esser ricercato solo da fonti ebraiche e maomettane di ricerca sulla vera religione cristiana. **Pierre Bayle** giudica il dotto Postel un semplice visionario, mettendolo in rapporto con la setta della **Guillemette**, la quale (nel XIII secolo) godette di grande popolarità quale Spirito santo sotto forma femminile, fu venerata in vita come una santa ma, vent'anni dopo la sua morte, bruciata come maga e fattucchiera. Comunque, le orripilanti scelleratezze attribuite in seguito alla Guillemette e alla sua setta non sono sorrette da nessuna prova; come abbiamo visto spesse volte**,** rientrava nelle regole fisse dell'ortodossia l'idea di addossare fantasiose immoralità ad eretici e dissidenti.

[p.175]

B.Despériers – Un posto eccezionale, benché si tratti d'uno scettico a tutto tondo, l'occupa per il suo coraggio o per la sua insolenza un altro francese, il cui libretto mi piace scegliere per inaugurare la rassegna dell'incomparabile libero pensiero dei Francesi; l'arguzia dei quali – sempre al servizio della liberazione dello spirito – non può esser apprezzata mai abbastanza. La piccola raccolta di dialoghi sulla religione, che sono impostati almeno non cristianamente (se non addirittura ateisticamente) apparve in Francia già nel 1538, all'epoca in cui il protestantesimo, protetto dalla regina di Navarra, tollerato talvolta da Francesco I, faceva rapidi progressi.

Il titolo della singolare operetta suona: "*Cymbalum Mundi en francois contenant quatre dialogues poétiques fort antiques joyeux et facetieux*". L'allegro autore si definisce nella prefazione un Tommaso incredulo. Ora, io non mi addentrerò nell'esegesi del "Cymbalum Mundi" (alla lettera: sonaglio del mondo); basterà tener presente che le parole (in Plinio) vennero usate da un erudito che strombazzava la sua stessa celebrità, che l'espressione "Cymbalum" s'incontra nella nota frase del tintinnante "squillante cembalo" paolino (*cymbalum tinniens,* Ai Corinti, I, 13,1), che nel Cinquecento significava la campanella del convento, che l'autore aveva scelto pertanto un titolo ricco di suggestioni intendendo insomma, senza troppa pedanteria, chiamare a raccolta i suoi compagni nella miscredenza. Se poi *cymbalum* richiami per associazione, al lettore teologico, l'idea di *symbolum* – come il suono verbale il sonaglio delle parole – è questione che lascio in sospeso; quei mattacchioni del paese di Rabelais son davvero capaci d'ogni petulanza.

Autore del *Cymbalum Mundi* era **Bonaventure Despériers**, poeta e umanista alla corte della regina di Navarra, assai benvoluto come consigliere e liutista, fors'anche come segretario e persino correttore degli scritti regali. Le salaci storielle, con cui egli soleva rallegrare lei e le sue dame, vennero raccolte solo dopo la sua morte e pubblicate, con varie aggiunte, sotto il titolo di "*Nouvelles Récréations et Joyeux Devis*". Questi allegri racconti non debbono esser paragonati al Decamerone di Boccaccio; non sono quasi mai novelle artisticamente rifinite, ma piuttosto conversazioni conviviali che veramente, al tempo di Lutero, erano possibili soltanto presso una corte come quella; non v'è in esse alcuna tendenza libertaria, eppure il narratore non si perita di sbeffeggiare senza ritegno religiosi adulteri o ingordi; nelle faccende del sesso, Despériers non è grottesco come Rabelais, anzi neppure frivolo quanto la sua regina, ma segue tuttavia il gusto del suo tempo, parlando disinvoltamente delle diverse aperture del corpo umano come di occhielli e bottoni, per l'orrore o per la tacita gioia dei nostri schifiltosi contemporanei.

[p.176]

Despériers nacque nel 1500, o nei primi anni del secolo, e morì il 1544. Si rende un cattivo servizio alla sua memoria ricordandolo soltanto come *valet de chambre* della regina Margherita. Quello non era che un modesto incarico cortigiano per effetto delle sue benemerenze letterarie. Aveva infatti tradotto dal greco e dal latino, cooperando ad una traduzione della Bibbia e facendosi un nome con canzoni ed epigrammi francesi; come poeta, era un po' inferiore a **Marot**, pur appartenendo alla medesima scuola: anche lui mirava a far vincere la madrelingua contro i pedanti latineggianti. In una polemica in cui Marot stava per aver la peggio, Despériers si schierò con la penna dalla parte di Marot, indubbiamente anche perché sperava di accattivarsi così la regina. Era peraltro già al servizio della sovrana quando, nel 1536, scrisse un pamphlet contro i divinatori, pubblicando il famigerato *Cymbalum Mundi* nel 1537 (ma la prima edizione, di cui pare che esista ormai un solo esemplare, fu stampata un anno prima).

Il Parlamento procedette subito contro il tipografo, ma l'autore era protetto dal favore della regina, e si sentiva così inattaccabile che osò dare alla luce a Lione una seconda ristampa. Se la regina ne fosse risentita, o se fosse persino costretta a prendere le distanze da lui e dagli altri spiriti liberi, non è invero accertabile. Despériers la supplicò di riprenderlo nuovamente nelle sue grazie come segretario, suo cuoco, come stalliere o cardinale; ma sembra che lei lo appoggiasse fino alla fine solo ufficiosamente, senza permettergli di rientrare nella sua posizione di prima. Neppure lei era abbastanza potente nei confronti d'una politica che perseguitava i liberi spiriti. Marot fuggì, **Dolet** venne giustiziato, Despériers pose probabilmente fine alla propria vita. Una chiosa sull'unico esemplare rimasto della prima edizione dice: "L'autore fu un malvagio, un ateo, come si può dedurre da questo esecrabile libro. Come la vita, così la fine, testimoniata dalla morte di questo mascalzone, indegno di esser detto uomo."

[p.177]

Cymbalum Mundi – C'è una piccola bibliografia relativa a quest'opera; ora vi si respinge

l'accusa di ateismo, ora si interpreta allegoricamente ogni oscura parola, come se avessimo a che fare con una favola maldestramente raccontata, o con un romanzo a chiave. Entrambi i tentativi a me sembrano vani. Il "Cymbalum" è rivolto sia contro la Chiesa romana sia contro la Riforma, con tanta spigliatezza e con tanta equanimità che non può restarne alcun dubbio: l'autore ride di tutte le religioni positive, non da deista, bensì da ateista, come farà – due generazioni più tardi – Bodin nel suo molto più severo "Heptaplomeres". Nel mezzo, tra le due opere, avviene il bagno di sangue della notte di San Bartolomeo (1572).

Ma è inutile provarcisi, come pure si è tentato, attraverso l'interpretazione dei dialoghi. Per alcune righe pare che funzioni decifrare la figura di Mercurio come un'allegoria di Gesù Cristo; ma poi la chiave non vi si adatta più, e analogamente accade per le altre interpretazioni. Io credo che ci si possa accostare non alla piena comprensione, ma certamente al godimento del "Cymbalum" in una maniera molto più disinibita. Despériers vuol prendersi gioco della religione del suo paese, tanto della vecchia fede quanto della più recente; va da sé che non voglia per questo rischiare la morte sul rogo (non ne vale certo la pena, ai suoi occhi), e va da sé che alla sua regale protettrice, alla cui corte egli iniziò a pensare alla stesura del libro, non dovranno derivarne fastidi di sorta.

La sua intenzione non è di combattere questa o quella fede con pesanti disquisizioni. Anzi, è quella la maledizione di riformatori e di eretici, di voler scacciare il diavolo con Belzebù o Satana, sostituendo la vecchia superstizione con la nuova. Lui, Despériers, si accontenta di offrire alla regina e alla sua corte solo cose leggere; come in diverse occasioni si raccontano delle fiabe, così lui sciorinerà qualche dialogo informale. Il suo modello? I dialoghi degli dèi di Luciano. Di argomenti simili i Greci hanno riso, senza turbarsi affatto. Naturalmente, leggendo i suoi dialoghi, verrà da pensare alle nuove divinità, ai libri sacri dell'Alleanza antica e della nuova, a tutti i conflitti che dividono la Chiesa principale e i rinnegati. *Tant pis!* Egli manifesta la sua sacrilega opinione; avrà tutt'al più il *dolus eventualis* – come si direbbe oggigiorno -, e aggiunge: non posso impedire che, alla lettura dei miei candidi passatempi, a qualcuno vengano in mente certi dubbi. Dunque, chi legge i quattro dialoghi del "Cymbalum" con quest'animo disposto al riso, non s'immaginerà di poter trasporre pedantescamente ogni allusione in qualche determinata eresia o blasfemia, tuttavia comprenderà la rabbia e lo sdegno di tutti i devoti. Fra tutte le interpretazioni, difatti, è ben sicura quella che si debba intendere la Bibbia sotto il "vecchio libro" malmenato in tutti i modi; e si sa che la Bibbia, per i riformati, era ancor più sacra che per i cattolici.

[p.178] Mercurio, fosse l'antico messaggero degli dèi o chi per lui, giunge dunque a Lione (per la Francia, nel '500, Lione era ciò che Lipsia sarà nel '700 per la Germania, la città della libera editoria), per far rilegare a nuovo un vecchio libro; questo contiene tutti i detti fatidici e le imprese di Giove risalenti ai tempi in cui egli non esisteva ancora, ed inoltre una lista degli eroi destinati a condurre una vita eterna col Dio. Due allegri buontemponi rubano al divino messaggero il libro sbrindellato, mettendo al suo posto nello zaino un testo di mitologia pagana, sperando di far buoni affari con le divinazioni.

Il secondo dialogo è imperniato non su un'inezia, ma su tiro birbone di Mercurio che è bensì figlio d'un dio, ma pur sempre un imbroglione. Un tempo Mercurio aveva mostrato agli uomini la pietra filosofale, promettendo loro in dono la pietra della verità, che si può riferire benissimo alla vera religione, oppure all'autentico fra i tre anelli. Ma quella pietra l'ha tritata in polvere, e da allora i cercatori di verità rovistano dappertutto per trovare un atomo della pietra. Costoro sono molto ridicoli nel loro zelo, nella loro convinzione e nei loro litigi; in special modo i teologi della Riforma, tra cui sono riconoscibili Lutero e **Bucero**. Mercurio confessa apertamente la sua impostura. Ciò che i fedeli considerano un effetto dei ritrovati granelli di polvere, è dovunque soltanto un prodotto delle chiassose dottrine; lui ha regalato nient'altro che granellini guarniti da belle parole, e ne sono rimasti i nuovo sistemi dottrinali: polvere e belle parole.

Nel terzo dialogo, Mercurio ha ormai scoperto che il suo libro del destino è stato sostituito con un altro, in cui si narrano le piccanti avventure amorose di suo padre. Quel vecchio rimbambito! I casi sono due: o anche questo furto era scritto nel libro (e allora il vegliardo avrebbe dovuto premunirsi), o questo importante evento ancora una volta non v'era registrato, e allora il libro intero era una buggerata.

Interpretazioni sul *Cymbalum* – Il quarto dialogo, una conversazione tra due cani, presenta peculiari difficoltà interpretative. Se per alcuni esegeti si possono intendere per i due cani i fanatici religiosi Lutero e Calvino, se per altri (magari con più ragione) si tratta dei libertini Rabelais e Etienne Dolet, certo è che non v'è somiglianza coi personaggi della realtà. Io mi limito a rilevare che Despériers, in quest'ultimo dialogo, ha con premeditata oscurità ridicolizzato i vangeli, oltre che i misteri delle confessioni cristiane, e fors'anche certi avvenimenti che negli ultimi anni avevano irritato il re contro i riformatori; aggiungo però che sarebbe oggi fatica sprecata voler capire ogni battuta, ogni allusione che – 400 anni orsono – forse solamente la regina di Navarra e pochi iniziati erano in grado di afferrare. Anche Despériers diceva la sua (come Rabelais) soltanto *jusqu'au bucher exclusivement*; è meglio che certi vecchi libri racchiudano per noi degli enigmi, piuttosto che Rabelais e Despèriers fossero bruciati vivi.

[p.179]

Può essere che i contemporanei comprendessero il senso di tali mascherate meglio di noi, lontani pronipoti. Noi non sappiamo nemmeno se le congetture che si sono azzardate circa gli interlocutori nel "Cymablum" fossero dotti ghiribizzi oppure colpi andati a segno. Indubbiamente, che gli anagrammi Rhetulus e Cubercus corrispondano a Luther e a Bucer, è oggettivamente evidente, come pure che Drarig è anagramma di Girard; ma che davvero Girard equivalga a Gerhard (nome di battesimo di Erasmo), a me sembra incerto per motivi interiori. Nonostante che, alla Dieta di Augusta, si racconti d'uno scherzo di carnevale che ebbe luogo in presenza dell'imperatore e del suo regale fratello Ferdinando, e che fa pensare senz'altro alle monellerie del "Cymbalum". Ecco dunque la storia della Riforma come pantomima carnevalesca:

Una maschera, riconoscibile come Reuchlin da un cartello sulla schiena, entra trascinando

una catasta di tronchi diritti e storti, gettandola nella sala. Compare quindi un religioso, che il cartello sul dorso chiama Erasmo, che si dà la massima premura di sceverare con un certo ordine il legname dritto da quello storto; e s'arrabbia perché non gli riesce. Appare a questo punto Lutero, che vuole ristabilire l'ordine dando fuoco ai ciocchi storti; sennonché l'intera catasta è avvolta dalle fiamme, e Lutero se la svigna. Arriva l'imperatore, e tenta di spegnere l'incendio con la sua spada ma, naturalmente, rimescolando i rami, le fiamme divampano ancor più voraci e l'imperatore va fuori di sé dalla collera. E' arrivato il momento giusto per il papa; il quale si spaventa, riflette un po' e corre tosto ai ripari; non lontano da lì si vedono due contenitori, uno dei quali – dice la scritta – è pieno d'acqua, l'altro di olio: il papa versa l'olio sul fuoco, e ora deve svignarsela anche lui.

[p.180]

Francesco I e Margherita – Quanto ai pericoli sotto la cui costante minaccia Despériers scrisse e fece stampare il suo *Cymbalum Mundi*, torno a rammentare ancora quanto ho detto sulle vicende della Riforma in Francia. Re Francesco I era una persona più amabile, ma un carattere molto più instabile e debole di Enrico VIII d'Inghilterra; quando s'innamorava d'una vezzosa cortigiana ne faceva la sua amante, e non aveva bisogno per questo d'uno scisma chiesastico. Certo, vi fu un momento in cui anche in Francia parve incombere il distacco da Roma; alla fin fine, però, Francesco I trovò più conveniente tenersi il papa come alleato. E la sua vantata appartenenza allo spirito nuovo consisteva in questo: che proteggeva le scienze finché non gli costava niente, che era amico dei poeti moderni fintantoché gli procuravano più piacere che fastidi, che favoriva i protestanti ogni qualvolta gli offrivano truppe o erano altrimenti utilizzabili contro i suoi nemici.

Per questo re, nulla era più indifferente di una convinzione religiosa. Sua sorella **Margherita** – regina di Navarra – si permetteva, senza abbandonare la sua fede cattolica, di professare quasi apertamente le sue idee protestanti, finché la cosa stava bene al re per i suoi affari politici; poteva far stampare un credo non cattolico e, per anni, poté contare su suo fratello tutte le volte che osteggiava la persecuzione di religiosi riformati, concedendo ai protestanti diritto d'asilo nel suo territorio. In verità, Margherita era solo più coraggiosa e affidabile di Francesco, non meno indifferente in questioni di fede. Le persone di più stretta frequentazione non erano eretici, ma liberi pensatori: si chiamavano – in quell'epoca -"libertini". **Marot**, il poeta più dotato della sua intima cerchia, era appunto un libertino. Sennonché, precisamente dal 1534, il volubile Francesco I° si era nuovamente convertito, per motivi politici, alla persecuzione degli eretici, ammonendo subito la sorella in modo inequivocabile: si sarebbe fatto amputare un membro che fosse contagiato di eresia, e in più avrebbe immolato i suoi stessi figli. Oramai l'introduzione dell'Inquisizione in terra francese era un fatto compiuto; la regina di Navarra fu così ridotta all'impotenza.

Libertini – Fortunatamente, agli occhi dell'Inquisizione erano più aborriti i cupi eretici ufficiali – calvinisti e luterani – che non gli allegri libertini. A causa del suo credo non

cattolico (*Miroir d'une ame pécheresse)* la regina Margherita venne minacciata di morte dal pulpito; ma poté pubblicare indisturbata le sue ardite novelle, in cui i monaci mendicanti erano dipinti come straccioni. Marot rimase pure tranquillo finché denunciò spavaldamente i santuari della Chiesa e dello Stato. Persino Rabelais non perdette il favore del re, avendo saputo incastonare le più audaci blasfemie in mezzo a libertinaggi e folli avventure. E così pure Despériers poté raccontare – incurante dell'Inquisizione – le sue scurrili fantasie, come cantava le sue canzoni sul liuto; e Margherita dovette lasciarlo cadere solo quando, nel "Cymbalum Mundi", e sia pure con fumose allusioni, ebbe seminato dubbi sui dogmi. Non è affatto improbabile che si fosse cacciato un coltello in corpo, per sottrarsi alla morte sul rogo. **Henri Etienne** pensava che fosse incerto se Despériers si fosse ucciso in un accesso di febbre o nella disperazione; sul che non ne sappiamo più di quel dotto del XVI secolo.

[p.181] Quale testimone dell'opinione che Despériers non era un eretico, bensì uno spirito libero – ovverosia libertino -, posso avvalermi di **Calvino**, il quale scrisse un apposito libello contro codesti alunni di Luciano e di Epicuro. Costoro hanno deriso parecchie follie dei cattolici ma, per la loro scostumatezza, non sarebbero neppur degni di esser annoverati fra i papisti. Calvino distingue da un lato gli autentici atei e negatori dell'immortalità dell'anima (Serveto, Dolet), dall'altro i traviati e smarriti, che sulle prime ebbero propensione per la Riforma, e poi persero la fiducia in ogni fede. Calvino si era fatto abbagliare di nuovo dalla sua cieca rabbia, giacché **Serveto** era almeno un vero eretico, un sincero perfezionatore della fede. Dolet, Despériers, Rabelais furono invece spiriti forti, veri libertini.

Per questi uomini, orbitanti intorno alla regina di Navarra, ho scelto volentieri l'appellativo di "libertini" perché era questo – verso la metà del '500 – l'epiteto ingiurioso più in voga. "Esprit forts" si sarebbero chiamate, quelle persone libere, solo all'epoca di Luigi XIV; e il fiero appellativo "free-thinkers" si presenterà solo all'inizio del Settecento.

"Libertini" vennero definiti dai loro bigotti avversari gli uomini che si erano svincolati dai dogmi e dalle tradizioni della Chiesa; e con questo termine s'intendeva insieme un'inferiorità morale e una dissolutezza sessuale; ancora cent'anni dopo la parola conservava per i devoti questo significato spregiativo, tant'è vero che – nel decisivo colloquio tra Orgone e Cleante ("Tartufo", I atto, scena 6, del 1667) – il credente biasima il razionalista perché il suo linguaggio sa di *libertinage*, al che Cleante risponde: "*C'est etre libertin que d'avoir de bons yeux."*

Ora, non saprei dire con precisione come e quando l'espressione tecnica dei Romani (*libertinus* = liberto) acquistò in francese il significato di sfrenatezza religiosa e morale; purtroppo, gran parte delle ricerche di storia della lingua privilegiano tuttora più il mutamento fonetico che la trasformazione semantica. Solo questo si può constatare, da una più approfondita ricerca, cioè che – proprio dieci anni prima che apparisse il *Cymbalum* – si diffuse dall'Olanda una temeraria setta, subito accusata di "libertinismo" dagli

avversari ortodossi; codesta setta, grosso modo panteistica, insegnava (secondo la *Encyclopédie* e il *Dictionnaire de Trévaux*) quanto segue: un unico spirito divino vive in tutti gli esseri, l'anima non è immortale, il peccato è un'assurdità, paradiso e inferno invenzioni d'una teologia col senso dello Stato, ma è comunque lecito e utile conformarsi ad una positiva religione di Stato. Non posso dimostrarlo, ma ipotizzo che una parola accidentale del Nuovo Testamento venisse usata per denominare questi non cristiani: la parola *libertinoi* (**in GRECO**), che stranamente si trova nel testo greco degli Atti degli Apostoli (VI,9) ed è costata tanti rompicapi agli esegeti.

[p.182]

Di nuovo non posso dimostrarlo, ma congetturo intanto che la così chiamata "setta" fosse sociniana, in quanto pensava assai sacrilegamente o ambiguamente sulla divinità di Cristo. In tale contesto è significativo che i libertini (sotto **Coppin, Quentin e Pocquet**) attraverso il Brabante penetrassero anche in Francia, godendo colà della protezione della regina di Navarra. Ancor più importante sarebbe stato il mutamento semantico verificatosi poco dopo a Ginevra, perché fu qui che i liberi spiriti diedero a se stessi il nome di libertini. Erano cittadini da tempo residenti a Ginevra, di fede evangelica, ma scontenti della tirannia clericale che l'inflessibile Calvino cercava di esercitare al vertice dei protestanti immigrati dalla Francia, da Basilea e da Strasburgo. Nell'anno di pubblicazione del "Cymbalum" i libertini vinsero, e Calvino fu esiliato coi suoi seguaci; ma già tre anni dopo il partito calvinista ebbe il sopravvento, Calvino venne richiamato ed ebbe inizio la selvaggia persecuzione delle libere confessioni e condotte di vita; la condanna a morte di **Serveto** non è che un anello nella catena della sua attività criminale e fondamentalista. Anche Serveto fu ucciso solo per le sue idee antitrinitarie (e quindi, secondo una successiva denominazione, sociniane).

Nell'accezione di non ecclesiastico, il termine di libertino cadde in disuso; i puristi tedeschi dissero in sua vece dissoluto, licenzioso, depravato. **Campe** propose il termine "Lockerling" (sregolato): "con questo intendiamo in effetti una persona che si pone al di là dei princìpi della teologia o della religione e dell'etica, che quindi si permette di essere nel suo modo di pensare e di agire slegato (locker)." Il significato bigottamente ipocrita continuò dunque a sussistere, forse ancora nell'indice dei personaggi dei "Masnadieri" di Schiller, dove la glossa dichiara laconica: "Libertini, e poi banditi."

Un secondo *Cymbalum* – Solamente a causa del medesimo titolo, palesemente imitato, anticipiamo a questo punto un cenno ad un altro libro, sul quale per la verità posso riferire solo in base a dati altrui, ossia alle notizie bibliografiche sulla storia dell'ateismo di **Reimann**. Fino ad oggi, non ho potuto procurarmi il libro inedito; data l'odierna incertezza della posta, difficilmente mi sarebbe stato recapitato da una biblioteca; ammesso che il libro esista.

[p.183]

Esso è sicuramente ateista come il *Cymbalum Mundi* del 1537. L'anonimo autore chiama i

fondatori di religioni ancora impostori, ma si ferma principalmente nel mettere in dubbio l'esistenza di Dio. Il manoscritto, di cui riferisce il Reimann, è datato all'anno 1668 e ha mutuato il suo titolo dalla ben diversa opera dell'insolente Despériers. *"Cymbalum mundi, hoc est doctrina solida de deo, spiritibus, mundo, religione, ac de bono et malo, superstitioni paganae et christianae opposita."* Una chiosa del manoscritto, che si presume aumentato e corretto secondo le carte dell'autore italiano, afferma che la prima stampa era uscita nel 1617; tuttavia non sono riuscito a scovare nessun esemplare stampato, e neppure il manoscritto mi è stato accessibile. Traduco pertanto solo quel che ne scrive il Reimann, omettendo però le frasi introduttive in cui il pio storico dell'ateismo dà libero sfogo al suo ribrezzo.

Ogni religione è un'invenzione politica, essendone fonte e radice la brama di potere; le persone più abiette sono il re e il sacerdote. Mosè non ha aspirato a null'altro se non all'egemonia, occultando la sua monarchia dietro la parola teocrazia. Cristo è stato un eccellente guaritore e in più un filosofo, avendo voluto liberare gli ebrei solo dai pregiudizi, inculcandogli nient'altro che amore verso Dio e verso il prossimo, però in modo tale da dissolvere l'amore di Dio in amore del prossimo, nonché mostrando che la religione poteva sussistere senza il pensiero di Dio. Da apostoli e discepoli, in seguito, questo insegnamento è stato falsamente inteso; si sono prese alla lettera i discorsi figurati, e in senso assoluto quanto era detto per la capacità intellettiva della plebe. Padri della Chiesa e clero hanno poi sistemato tutte le dottrine e i dogmi per l'ascesa d'una nuova gerarchia, tessendo insieme con stracci pagani ed ebraici una farraginosa abborracciatura di astrazioni, a cui imposero arbitrariamente il nome di cristiana religione. Gli scrittori religiosi non meritano la minima fiducia, essendo testimoni della loro stessa causa, essendo tutto fuorché ispirati. Piuttosto, la ragione dev'esser presa quale criterio ispiratore della fede e della vita, giacché su Dio non v'è nulla da affermare e nulla da negare; il problema, nel suo complesso, va collocato tra le cose incognite. Nella qual cosa l'ateo pecca non meno dell'entusiasta di Dio (*Entheus)*; ma quest'ultimo più gravemente, perché reprime il negatore di Dio con mezzi vili e ipocriti. Per vari aspetti, tutto ciò ricorda i toni dell'insolente ateo tedesco **Knutzen**, rivelatosi a Jena pochi anni dopo la stesura di questo secondo "Cymbalum".

[p.184]

Scettici francesi – Ma torniamo all'enigmatica epoca di Francesco I° e della sua brillante sorella. Sussistono in proposito un dubbio serio ed uno ameno. Anche il dubbio serio, anzi tragico, non è alieno allo spirito francese, e su questo ci illuminerà presto la grande personalità di **Pierre Bayle**; ma qui, per il momento, si parlerà soltanto del dubbio sorridente, nel quale si compiacque – durante le lotte per la Riforma – la migliore società francese, su su fino ai suoi vertici, fino alla celebre sorella del re Francesco I°. Sul piano concettuale, questo ilare dubbio spazia dall'ingenua presa in giro sulle cose ecclesiastiche fino al mero ateismo. Avremo a che fare con alcuni illustri nomi, oltre alla regina di Navarra, a Rabelais, La Boetie e Montaigne; ma non si dovranno ignorare neppure talenti minori, quali Dolet e Marot.

Per tutta la schiera degli uomini geniali che in qualche modo furono in relazione con la regina di Navarra, oltre che con Montaigne – nell'epoca che va dai primordi della Riforma in Francia fino alla notte di San Bartolomeo -, per questi poeti e pensatori amanti del riso che si possono considerare protestanti clandestini o liberi pensatori (più sicuramente comunque scettici ostili alle Chiese), insomma, per tutti quelle libere menti e servili talenti è caratteristico il fatto che il re – l'irreligioso Francesco I° – fu un indifferentista assoluto, occupandosi di problemi religiosi soltanto per motivi politici, costringendo tuttavia, come s'è detto, sua sorella – la valorosa e libertaria **Margherita** regina di Navarra (1492-1549) – nel bene e nel male, a rinnegare spesso le sue simpatie per gli innovatori, a voltar le spalle ai suoi amici, ad accontentarsi delle proprie novelle irridenti e mordaci verso il clero.

Il frivolo giuramento di fedeltà alla Chiesa cattolica, che ogni volta obbligava re Francesco I alla lotta contro il protestantesimo, avrà 50 anni più tardi il suo ancor più grave contraccolpo nello stato di necessità di **Enrico IV** che, famoso per il suo valore nonché per i suoi sentimenti anticlericali, sacrificherà alla fine la sua convinzione pur di poter entrare a Parigi, e che, sospettato sempre di apostasia, era disposto ad ogni umiliazione davanti al papa pur di ottenerne l'assoluzione, appoggiando decisivamente il papa perfino nella conquista di Ferrara. Anche da parte cattolica la fame di potere era più forte del bisogno religioso, non solo in Italia, anche in Francia; lo s'impara poco e male, a scuola, che il nobile casato di Lorena, quello dei Guisa, mise a ferro e fuoco la sua patria, portò sull'orlo della rovina la Francia e innescò l'infamia della notte di San Bartolomeo, non certo a vantaggio della fede, ma per spianarsi la via al trono sterminando gli Ugonotti. Sempre e dovunque la religione fu solo un pretesto; e ai politici non importava minimamente di soffocare lettere ed arti per i loro fini.

[p.185]

Rabelais – Con queste premesse, non può sorprendere che anche i maggiori scettici del Cinquecento francese non trovassero quel coraggio di professarsi che in Germania, in tutt'altre circostanze, si accreditava a un Lutero; certo che Lutero era più coraggioso del suo coetaneo Rabelais, però il suo coraggio si consolidò solo con la speranza di esser sostenuto dai piccoli e avidi prìncipi tedeschi. Anche per **Francois Rabelais** (1483-1553), il più facondo e creativo tra i poeti scettici di Francia, è significativo che pubblicasse le prime parti del suo "*Gargantua*" sotto l'egida di Francesco I°, dopo la cui morte, si procacciò la protezione del successore al trono con loschi espedienti.

Mai, però, uno scettico ha saputo ridere meglio di lui. Rise di tutte le Facoltà, quindi anche su quelle teologiche, fatte apposta per i religiosi, beffandosi anche dei comportamenti illegali dei grandi. Fino alla morte restò personalmente indisturbato, quantunque la Sorbona e il Parlamento avessero condannato il suo capolavoro. La cui satira – diventata per noi talora incomprensibile o inefficace, pur operando su di noi in certi momenti con inesausta energia – amava avvolgersi in allegorie che ai contemporanei, probabilmente, non suggerivano nulla di enigmatico. In modo aperto, non si parteggia mai per la "nuova

credenza" (cioè il protestantesimo); in compenso, l'opera si conclude con una trasparente allegoria, il cui "empio" sarcasmo trascende di molto i cauti tentativi di liberazione dei riformatori.

Marot – Clement Marot (1485-1544) non fu una personalità della statura d'un Rabelais; mentre il geniale canonico si getta alle spalle la pruderie in persona con la possanza delle sue sublimi volgarità, il cameriere particolare del re, il poeta preferito della regina di Navarra si appaga di oscenità leziose; comune ad entrambi è tuttavia l'odio verso il clero cattolico, ma purtroppo anche quel giocare a rimpiattino con le proprie convinzioni, che non si limitavano alla simpatia per la Riforma. Marot dev'esser stato consapevole d'una affinità con Rabelais. Abbiamo un suo epigramma dedicato al maestro, che lamenta assai malinconicamente il loro ozioso affaticarsi presso le corti, esprimendo una profonda scontentezza di se stesso. Indubbiamente, la ragione esterna di questa insoddisfazione consisteva nel sentimento d'una posizione poco dignitosa; sapeva di essere il poeta più significativo del suo tempo, eppure doveva – alla corte di Margherita, e poi in esilio, alla corte di Ferrara – blandire le sue padrone, fungendo in realtà da cameriere personale, conformemente al suo titolo di corte. Solo per non cadere del tutto in disgrazia! La sua licenziosa vita privata era gentilmente sopportata dalle emancipatissime dame, talché più d'un processo intentato nei suoi confronti fu alla fine aggiustato; persino quella volta che a Ginevra fu accusato (ma la faccenda non è chiarita) di aver stuprato o sedotto la moglie del suo albergatore.

[p.186]

Solamente dal crimine ecclesiastico riguardante il libero pensiero Marot doveva guardarsi bene, giacché questo non lo tollerava né il re né, a conti fatti, la sorella del re. Ecco dove si nascondeva il motivo intimo della malinconia del gaio poeta. Dev'essergli costato molto caro fare l'ipocrita su questo punto. Eppure fu capace, per poter ritornare dall'Italia in Francia, di promettere umilmente di essere, per l'avvenire, più circospetto nel parlare e nello scrivere. Dice di aver imparato dai Lombardi a simulare, ad essere un codardo, a parlar poco, a soppesare ogni sillaba, fors'anche a non rispondere affatto e a non pronunciarsi minimamente su Dio. Ancora di più ci fa impressione il semplice fatto che Marot, dovendo la sua posizione a corte perlopiù al suo monellesco verseggiare, canzonando spesso non solo il papa ma anche il cristianesimo, essendo stato più volte arrestato per le sue simpatie protestanti, rinnegando persino Lutero (sinceramente, pare, giacché non gl'importava di nessuna teoria positiva), ed il fatto che Marot – dico – poco prima della sua morte avesse tradotto più di cinquanta salmi di Davide nel suo amato francese, dedicandoli al re Francesco I°. Egli stesso non deve aver concepito questo fatto come una lacerazione del proprio convincimento; è probabile che traducesse la Bibbia come altre volte aveva tradotto le Metamorfosi di Ovidio. Senza contare che la traduzione dei salmi fu dichiarata eretica, costringendolo di nuovo alla fuga.

In Francia, Marot non è caduto nell'oblìo. Dando un dispiacere a Gottsched, **Bayle** l'ha

collocato molto in alto, e **Lafontaine** ha confessato di essersi formato sull'opera di Marot. Il suo nome è persino diventato un aggettivo della storia letteraria, poiché si parla in Francia d'uno *style marotique*, intendendo con ciò principalmente un'imitazione dell'arcaicizzante ingenuità del francone antico.

E. Dolet – In verità, anche Dolet fu perseguitato non tanto per il suo ateismo, che seppe nascondere a dovere, ma soltanto per le sue inclinazioni al protestantesimo. E' certamente un pettegolezzo infondato che fosse un figlio naturale di Francesco I°; una volta il re lo protesse bensì in un procedimento giudiziario, ma alla fine consentì pure la sua condanna sul rogo. **Etienne Dolet** (1509-1546) aveva studiato in Italia, prendendosi gioco della Chiesa con scritti irriguardosi, alla maniera dei liberi pensatori italiani; nel suo cuore, a somiglianza di questi italiani, non si riconobbe nemmeno nei dogmi della Chiesa protestante, sembrandogli unicamente utile occultare le sue idee libertarie dietro il paravento della Riforma. E qui – nel gruppo degli scettici francesi – Dolet entra di diritto, non foss'altro perché fu lo stampatore e l'editore di Rabelais e di Marot.

[p.187]

Tutti questi dubitatori e liberi pensatori francesi possiedono un forte carattere nazionale che li contraddistingue, al primo sguardo, non solo dai protestanti tedeschi, intimamente credenti, ma anche dai combattivi italiani. Preferirei definire siffatta peculiarità nazionale come serenità gallica, più che frivolezza parigina. Attraverso i secoli, i francesi hanno conservato quella serenità, impegnandoci ad essergliene grati. Ed ecco profilarsi nella sua superiore saggezza – a suggello e coronamento della scepsi rinascimentale -, sublime come il nostro **Goethe** (non certo come poeta), così insuperato nel suo amor di libertà, così gioviale nel suo riso, quello che la Francia non può rivendicare tutto e solo per sé. E' il primo simbolo europeo della modernità: Michel de Montaigne.

Montaigne – Chi volesse rappresentare l'evoluzione dello spirito francese da Montaigne, con la sua scepsi serena, fino all'abolizione di Dio da parte della Rivoluzione – scansando però uno schematismo comodo ma improprio -, dovrebbe tener sempre presente che anche per la Francia lo scisma delle Chiese ebbe grande importanza, ma che la Riforma da un lato accelerò il processo libertario e dall'altra lo imbrigliò, e che infine l'insurrezione contro lo Stato fu in Francia intimamente connessa con la rivolta contro la Chiesa, ben più che in Inghilterra e in Germania. Tale evoluzione non fu in effetti lineare e costante. Più in generale si può dire: considerando solo i ceti superiori per istruzione o per nascita, v'era più irreligiosità nei cattolici e nei riformati, eppure furono i riformati a forgiare le armi più efficaci contro le istituzioni statali ed ecclesiastiche. I riformati rifugiatisi nei Paesi Bassi seppellirono la religione di Stato, ma molti di loro restarono ligi ad un cristianesimo decontaminato; ciò nondimeno, la maggioranza di quelli che provocarono addirittura la caduta della monarchia e della Chiesa era fatta di cattolici, seppure di cattolici rinnegati.

[p.188]

Montaigne ed Erasmo – Ci siamo abituati a vedere in Montaigne il primo e il massimo

scettico moderno, perché fu un magnifico scrittore, assolutamente non teologico e, nelle sue migliori conversazioni, vivo ancor oggi. Non è lecito sottacere, tuttavia, come grandi maestri dell'arte di vivere – della classe di Montaigne – abbiano fatto sempre assai poco per la liberazione dello spirito; per tutta la sua vita, difatti, lui non si volle compromettere né con la corte né con la Chiesa dominante, conformandosi alle consuetudini. Per se stesso, era un ingegno ancor più sottile e più libero di quanto era stato Erasmo; tuttavia, al pari di Erasmo, non pensava affatto a sostenere le sue convinzioni a spese del suo benessere; e al rampollo della ricca e nobile famiglia Montaigne, un riscatto del popolo dalla prepotenza dei preti era indifferente non meno che al figlio illegittimo Erasmo.

Furono tutti e due (e non sia duro biasimo) umanisti pieni di egoismo, amanti della bellezza, pagani. Ai loro occhi, il popolo era plebe; vedremo infatti come Voltaire si chiudesse ancora dinanzi all'istanza sociale di far giungere le idee illuminate a tutta la collettività. Se Montaigne ci appare un po' più libero e più coraggioso di Erasmo (per quel che concerne la Riforma), siamo vittime d'una illusione ottica; infatti, fino a che Erasmo fu in vita, le lotte per il riconoscimento della Riforma non si erano definitivamente concluse, laddove, quando Montaigne scrisse le sue conversazioni, esistevano ormai Stati protestanti, e nella stessa Francia la Riforma era diventata una forza politica. Nel suo cuore, Montaigne fu probabilmente non meno pagano di Erasmo e – nei confronti dell'"ereditata" Chiesa cattolica – né più né meno insincero di lui. Sua madre discendeva da una facoltosa famiglia di ebrei spagnoli, ed era probabilmente protestante, come un fratello e una sorella di Montaigne. Questi fatti non sono peraltro accertati, ma forse sarebbe troppo azzardata l'ipotesi che il figlio d'un nobile commerciante cattolico e di un'ebrea convertita al protestantesimo (una donna assai energica), non fosse saldo nella sua fede.

Come per Erasmo, i pagani scrittori greci e romani furono anche per Montaigne le prime sorgenti di educazione. Certo è che Montaigne non fu un filologo al pari di Erasmo; eppure Montaigne aveva dovuto imparare il latino, come lingua viva dell'uso, prima ancora del francese, e quindi padroneggiava la lingua dei filosofi e poeti non cristiani come il miglior umanista. Erasmo si accostò come filologo alla Bibbia e alla letteratura patristica, diventandone il critico più radicale; Montaigne divenne un maestro dello stile francese, ma restò per la vita un estimatore degli antichi pagani. Le celebri iscrizioni sul soffitto ligneo della sua biblioteca, decifrate e pubblicate di recente, sono tutte latine o greche; gran parte di queste 54 scritte sono invero prese dalla Bibbia, ma tutte queste massime bibliche sono di tono pessimistico o scettico.

Montaigne studiò giurisprudenza e iniziò la carriera di giurista finché, stanco del mondo e tediato dagli affari, si ritirò dalla vita attiva per dedicarsi appieno alla sua attività letteraria, che voleva servire esclusivamente alla conoscenza mediante l'automeditazione.

[p.189]

Montaigne e La Boetie – La decisiva svolta nel suo pensiero si attuò grazie alla conoscenza e amicizia con Stephan de la Boetie; i due amici erano diventati francesi tolleranti sotto l'influsso del famoso Cancelliere De L'Hospital. Erano entrambi colleghi quali consiglieri

del parlamento di Bordeaux. Nel dibattito politico-religioso, si collocavano entrambi – come il Cancelliere De L'Hospital – sulla posizione presa da Erasmo al tempo delle prime lotte: è necessaria una riforma della Chiesa dalla base al vertice, ma la violenza messa in atto dai protestanti è pericolosa per l'unità.

Morto il suo amico, Montaigne dovette sentirsi molto isolato; la sua fedeltà non fu forte quanto la prudenza, sicché diede alle stampe alcune traduzioni e poesie di La Boetie, ma non però i suoi scritti più significativi. Egli non aveva il carattere inflessibile dell'amico; andò a Parigi, certo per godere la vita e magari per tentare la fortuna alla corte della regina madre Caterina dei Medici. Dopo le caotiche guerre civili, pareva assicurata una pace tra il partito cattolico e quelli degli Ugonotti, talché un esponente della tolleranza poteva sperare di svolgere un ruolo come statista. Se non che Montaigne non era nato per l'infaticabile agire d'un politico, né aveva attitudini militari; a Parigi, deve aver intuito tempestivamente dove andasse a parare il partito più forte a corte. Un anno prima della spaventosa carneficina della notte di San Bartolomeo tagliò la corda e fece ritorno nella sua terra, seppellendosi nella sua biblioteca e diventando il contemplativo topo di biblioteca che conosciamo e amiamo.

Nel 1580 vide la luce la prima, ancora incompleta edizione degli "*Essays*" di Montaigne. L'autore non era più giovane e soffriva i primi sintomi d'una calcolosi. Si confezionò per il resto della vita una sua riposante visione del mondo, in cui v'era posto per molteplici filosofie, ma per nessuna religione. Senza che lo si potesse definire per questo un ipocrita, mitigò la sua stoica saggezza con una epicurea gioia di vivere; di fronte alle due filosofie antiche si pose grosso modo come di fronte al quesito se si deve ubbidire a fastidiose prescrizioni mediche. "Detesto i rimedi che sono più fastidiosi della malattia. Se volessi, essendo io tormentato dai calcoli, privarmi anche del piacere di mangiare ostriche, allora soffrirei di due mali anziché di uno. La malattia mi pizzica da un lato, la prescrizione medica dall'altro. E siccome dobbiamo pure rischiare di sbagliarci, preferiamo correre qualche rischio col piacere. (*Puisqu'on est au hazard de se mescompter, hazardons nous plustost à la suite du plaisir*.") Parimenti, la Stoa è per lui una superiore saggezza, che egli apprezza assai più della scienza medica; per l'uso privato, però, si attiene alla saggezza pratica di Epicuro.

[p.190]

Si potrebbe definire moderno, romantico, per conto mio anche cristiano, il fatto che Montaigne (primo fra tutti) perscrutò se medesimo, come a nessun greco o romano venne in mente di osservare se stesso; e nondimeno, proprio in questo, fu talmente individualista da non aver bisogno di sentirsi partecipe di alcun gruppo. Non apparteneva ad alcuna comunità religiosa, appena appena ad una identità nazionale. Il cielo del suo paese non gli sembrava essere il più azzurro. In patria, come in viaggio, frequentava con pari curiosità cattolici e protestanti, ma anche ebrei. Non ci dovrebbe scandalizzare che il grande scettico si fosse una volta votato ad un pellegrinaggio, effettuandolo addirittura; ma per l'occasione avrebbe perfino assunto disgustose medicine, purché a raccomandargliele fossero delle amabili signore.

Ancora una volta si mise al servizio della collettività, come sindaco di Bordeaux; in quei tempi turbolenti, una carica tutt'altro che riposante. I capi delle due parti aspiravano a ridurre le città maggiori in loro potere, con la forza delle armi o con le minacce, che erano in fondo trattative diplomatiche. Quale personaggio di prestigio, Montaigne svolse un'opera di mediazione, senza guastarsi né coi cattolici né con gli Ugonotti, essendo ciambellano di Enrico III e poi di Enrico IV. I suoi compiti di sindaco egli li assolvette secondo questo principio: "Non biasimo nessuna autorità che sonnecchia, quando coloro che sono sotto la sua sorveglianza sonnecchiano quanto lei. Così dormono anche le leggi."

Allorché in città scoppiò la peste, si ritirò nel suo castello, dimettendosi dalla carica. Da allora fino alla morte (dal 1585 al 1592) se ne stette fuori da ogni lotta come uno spettatore indifferente, constatando che i partiti politici si lanciavano a vicenda le verità divine come palle da gioco, e che la religione diventava sempre di più un affare politico. Anche se la sua simpatia era per il re Enrico IV. Montagne morì come aveva vissuto: aderendo alle forme esteriori del cattolicesimo. Una cronaca racconta che aveva fatto dire una messa al suo capezzale, e che spirò nel momento della consacrazione eucaristica mentre si sforzava di mettersi in piedi. E quest'uomo che morì per una gentilezza verso la sua Chiesa, era – come s'è detto – un pagano.

[p.191]

Il che è già dimostrabile con la semplice constatazione che la più importante missione dei filosofi era per lui imparare a morire; come se un millennio e mezzo dalla fondazione del Cristianesimo non avesse cambiato il mondo (o perché l'umanità non s'era lasciata cambiare), Montaigne si occupò a fondo di Seneca, l'antico predicatore di morte, senz'ombra di metafisica, senza pensieri sull'altro mondo. Così apprezza quella religione che garantisce alla persona comune un sereno trapasso, al pari di ogni altra istituzione vigente. Gli sembra immodesto, presuntuoso, voler abbattere l'esistente in quanto tale. *Que scais-je*? Non si esagera certamente affermando che Montaigne non ha posseduto alcun organo idoneo alla religiosità. Non aveva bisogni religiosi. I partiti in Francia divinizzavano tutto quanto stava dalla loro parte; Montaigne non apparteneva ad alcun partito e non divinizzava nulla. Il modo in cui egli, sorridente, guarda alla morte nel senso dei più valorosi, e il modo in cui rappresenta il suicidio o la libera scelta come la morte più bella, è classico in tutto e per tutto, assolutamente non cristiano. Non comprende le contese delle sette religiose più di quelle filosofiche. Per lui, gioia e voluttà non sono in antitesi con la virtù. Su questi temi, Goethe si esprimerà sovente più cristianamente di Montaigne.

Montaigne: "*Que sais-je?*" – Perciò è veramente pagano il suo celebrato scetticismo. Il detto che sempre viene citato come una parola d'ordine – l'interrogativo "*Que sais-je?*"[17] non si riferisce quasi mai a quesiti religiosi, ma essenzialmente a giudizi di valore, ai

[17] "Che cosa so io?" fu realmente il motto elettivo di Montaigne, in concreto il suo stemma, la scritta sovrastante l'immagine d'una bilancia. E' già stato rilevato come la sua smania dubitativa si riveli doppiamente nelle parole di questa insegna. E' infatti una domanda, e non l'asserzione dogmatica "Non so nulla". E pone una domanda non generica "che cosa si sa?", bensì modesta e valida solo per la sua persona: *que sai-je*?

princìpi del comportamento. Solo il cristianesimo aveva disseminato per il mondo l'insolente leggenda che il minuscolo uomo fosse lo scopo finale e il signore della creazione.

Montaigne ironizza su questo titolo onorifico, contraddetto dalla realtà, su questo decreto senza documento e senza sigillo. I suoi dubbi sulla religione cristiana non li esprime neppure, ed è irrilevante se sia per prudenza o per indifferenza. Il suo disprezzo per ogni teologizzazione arriva al punto da fargli denigrare i suoi amati classici quando incominciano a sproloquiare sulla natura degli dèi; è il momento in cui osserva incollerito: "La filosofia non è che una letteratura sofisticata."

[p.192]

Montaigne non soffriva di carenza di equità, come Nietzsche ha definito la volontà di costruire sistemi. Egli può soltanto conversare e, grazie a questa sua dote, ha dato vita a quel genere letterario che dal suo modello si definisce la forma del "saggio". E ancora: dai saggi di Montaigne noi ricaviamo altrettanto – forse anche di più – di quanto avremmo se volessimo alimentarci dei colloqui, delle lettere e delle massime di Goethe. Solo che Goethe, oltre a questo, era anche poeta. Nella storia della filosofia, Montaigne non occupa il posto che gli spetta perché anche i migliori storici badano troppo alla sua derivazione dagli scettici greci, e non prestano orecchio alla nuova saggezza a cui seppe elevarsi il dubbio sotto il dispotismo del cristianesimo. La scepsi dell'antichità era stata di natura logica, sofistica, involvendosi in una nuova specie di dogmatismo; la scepsi di Montaigne fu del tutto incondizionata.

Orbene, è questo il punto cruciale dell'epoca. La dottrina della doppia verità sembrava difatti aver acquistato nuovo slancio. I liberi pensatori francesi del Cinquecento avevano a disposizione due verità: una insincera per i tribunali dell'Inquisizione, l'altra sincera per i loro migliori allievi. Nel qual proposito, mi rendo conto che si sfoggia più cultura adoperando, in luogo degli aggettivi sincero e insincero, le antiche definizioni "essoterico" e "esoterico".

In modo insincero – o essoterico, se volete – Montaigne si faceva passare non solo per cristiano, ma addirittura per un buon cattolico. Durante il Medioevo vi sono moltissimi casi sui quali è da decidere, non con certezza, e neppure con verosimiglianza, se e quando uno spirito libero abbia o non abbia simulato nel professare il proprio credo verso la religione rivelata; troppo forte era difatti il potere della maggioranza circostante e il potere dell'abitudine. In Montaigne, le decisione può esser presa senza scrupolo alcuno; egli aveva scrutato fin troppo chiaramente le forze dell'ambiente e della consuetudine e, da psicologo, si rendeva ben conto di esser affezionato alla Chiesa nazionale (che in Francia era senz'altro quella cattolica) soltanto per le sue inclinazioni conservatrici. Come pensatore, era un ribelle; come filosofo pratico, la regola d'ogni regola era per lui la seguente: adeguarsi ai costumi e agli usi del suo paese, per quanto mostruosi potessero essere. Ai suoi occhi, il cattolicesimo rientrava appunto nelle usanze e nelle tradizioni della Francia. Non si può concepire se non come un'occulta ironia il fatto che egli – combattendo con le

più taglienti armi della scepsi fede in Dio, immortalità dell'anima ed eterne ricompense – dichiarasse nel contempo irrazionalità e assurdità della rivelazione come la miglior prova della loro giustezza.

[p.193]

Determinante per la storia della filosofia, come per la storia della liberazione dello spirito, è tuttavia solamente la sua posizione sincera, negativa, o se si preferisce esoterica. La presunzione di sapere qualche cosa è la peste dello spirito umano. Tutti i grandi pensatori sono stati portatori del dubbio, agnostici; e quando inseguivano ciò nondimeno positivi risultati, lo facevano per il piacere spirituale, come le persone che provano gioia nell'esercizio della caccia senza alcun godimento per la preda. Anzi, il dubbio di Montaigne è rivolto principalmente contro tutti i tentativi di afferrare cose divine con la ragione umana. Con maggior profondità di **Feuerbach** (tre secoli dopo), Montaigne attacca l'antropomorfismo religioso, demolendo l'elevazione dell'uomo ad essere divino. Meglio adorare un serpente, un cane, un toro, dei quali non conosciamo la natura, anziché un uomo, la cui mediocrità ci è rivelata dalla conoscenza di noi medesimi.

Anche di fronte all'etica, che della religione è ciò che gl'interessa più della fede in se stessa, si pone fondamentalmente come scettico; anche su questo è un relativista. La consuetudine guida i nostri giudizi di valore morali alla stessa stregua dei nostri concetti religiosi: siamo cristiani così come siamo tedeschi oppure francesi. Quanto ai concetti di "bene" e di "male", il suo pensiero è anarchico come quello di **Spinoza**; la realtà è neutrale, e quei giudizi sono prodotti umani.

Volendo infine ricavare dalle meditazioni di Montaigne – che non intendono mai essere dottrine infallibili – una positiva professione di fede, questa non può essere molto diversa da quella che a noi è famigliare come saggezza di Goethe. Ecco: partecipazione, amore e raccoglimento nella natura, della quale noi siamo figli, siamo componenti. Non già una cristianeggiante religione naturale, come quella dei primi deisti inglesi e dei più fiacchi illuministi tedeschi; no, una pacata sottomissione alla natura, la quale ha prodotto tutte le cose, compreso l'uomo e la sua cosiddetta religione. "Se la natura, come per tutte le altre cose confina la fede, i giudizi di valore e i pensieri umani entro i limiti dello sviluppo ad essa peculiare, se questi pensieri attraversano il suo circuito, le sue stagioni, la nascita e la morte come in una pianta di cavolo ... come possiamo noi vedere insita in essi una plausibile autorità eterna?"

[p.194]

Pierre Charron – E' assai singolare che il più noto e dotato discepolo di Montaigne, il sacerdote Charron che, come predicatore di corte, aveva scritto più di un'opera teologica ortodossa, nel suo libro scettico – il solo che qui ci interessi – non cerchi affatto rifugio tra i trucchi "essoterici" del maestro. Non mancavano allora i religiosi che, pur consapevoli della loro ipocrisia, non erano tuttavia forti abbastanza da poter trarre le conseguenze dei loro insegnamenti scettici, lasciando troneggiare sopra il mondo il buon Dio e la Chiesa, e affermando (ma solo marginalmente) di poter dubitare di tutto, non esclusa la rivelazione.

Come scrittori e come pensatori, costoro non sono paragonabili a Montaigne. A questi chierici cattolici, accusati perfino di ateismo, appartiene appunto **Pierre Charron**, nato a Parigi il 1541. Per le sue doti di oratore, fu assai apprezzato a corte e presso molti vescovi, si fece esonerare dal suo voto monastico, vivendo da prete secolare nell'agiata proprietà di molte prebende. Intorno al 1600 scrisse la sua opera principale "*De la Sagesse*", pubblicata nel 1601, due anni prima della sua scomparsa.

Chi lo accusa di ateismo con estremo accanimento è il gesuita **Garasse**, in particolare nella sua "Somme Théologique", in questi termini: "Io ho dichiarato il bestialmente stupido o melanconico ateismo essere un vacuo stato d'animo che applica le idee di Diogene alla cristiana religione; per codesto stato s'animo lo spirito si abitua ad un labile e depravato umor nero, inclinando a prendersi gioco d'una cupa, risibile e pedante solennità.(...) Mi comprenderanno bene i lettori delle opere di Charron, della "Saggezza" e delle "Tre verità" (...) Ai nostri giorni il Diavolo, scimmia delle opere di Dio, iniziatore dell'ateismo, ha istigato due spiriti mondani, in apparenza cristiani, in realtà atei, a scrivere sulla saggezza ad imitazione di Salomone; l'uno è stato un milanese (vi s'intende il Cardano) e ha scritto in latino, l'altro un parigino che ha scritto nella madrelingua. Ambedue ugualmente perniciosi, grandi nemici di Gesù Cristo e dei buoni costumi. In una parola, i due uomini dimentichi del dovere hanno tentato di mostrare che la vera saggezza consisterebbe nel dispregio della religione e dei buoni costumi."

Inoltre, proprio per la sua apparente onestà, Charron sarebbe ancor più pericoloso di Vanini; esecrabile è già l'affermazione per cui la negazione di Dio testimonierebbe un'anima forte e ardita, dato che l'esser senzadio sarebbe una bestiale codardia. Il gesuita denuncia inoltre – mentre raccomanda il buon Charron alla speciale attenzione dell'Inquisizione – la calcografia stampata sul frontespizio che in allegorie orrende (per il nostro gusto) impersona fin troppo chiaramente la scepsi in veste di saggezza. **Bayle** si occupa di Charron, che ha dato spesso assicurazioni della propria ortodossia, scrivendo assai finemente sul problema se sia lecito annoverare i negatori di Dio fra i cosiddetti spiriti forti; nel frattempo, l'uso linguistico ha deciso per Charron e, negli ultimi decenni, è anzi diventato a sua volta obsoleto. Superfluo aggiungere che **Gottsched** ha frainteso, o stemperato volutamente, alcune ironie di Bayle.

[p.195]

Quanto a Charron, si tratta in primo luogo del primo libro della sua opera sulla saggezza, lasciando da parte lo scritto teologico attaccato da Garasse. Qui egli è apparentemente più sistematico e, non solo per questo, più fiacco del suo amico e maestro Montaigne; in sostanza, nella metafisica scettica e nella psicologia, ricalca le orme del maestro, discorrendo di ragione e di esperienza come delle due uniche vie alla verità, ed è appena distinguibile da un panteista naturalista. I concetti di Dio, natura e ragione, sono per lui pressoché analoghi; accanto ad essi, egli pone una volta – in modo presago – l'io o il sé. Riconosce la frequente antinomia tra i precetti della ragione e le leggi del paese; più noiosamente di Montaigne, egli reclama sottomissione alle leggi statali, per quanto si possa pensare e sentire liberamente. In questo modo distingue tra sapere e saggezza; il sapere non serve a

nulla, giacché non comprendiamo né la natura né l'uomo, che è la più deformata, più occulta e più truccata fra tutte le creature, sicché non ne sappiamo e non ne sapremo mai nulla; di contro la saggezza, il saper vivere, possiamo conquistarli, operando col suo aiuto un compromesso con la rivelazione, con la Chiesa, come con tutte le leggi e le usanze dello Stato.

Lo scetticismo di Charron, predicatore cattolico, non si differenzia invero molto da quello del mondano e irridente Montaigne. Entrambi lasciano stare la Chiesa, essendo entrambi uomini di pensiero e non d'azione; essi vivono e muoiono al servizio della libertà di pensiero, ma non pensano affatto a rivendicare libertà di pensiero anche per il popolo, il che potrebbe portare a disordini che essi temono. In più, non vedono lo scopo d'un movimento spirituale così libero; la libertà, infatti, è un ideale irraggiungibile. In ultima analisi, anche ragione ed esperienza sono fallaci, tanto più il cosiddetto consenso di tutti i popoli e di tutte le epoche. La fede nell'immortalità dell'anima è falsa. Tutte le religioni positive sono inaccettabili per il buon senso comune. Tutti e due sapevano che l'appartenenza ad una religione positiva dipende dalla casualità della nascita, dell'educazione e della consuetudine; non sarà Voltaire il primo a dire (nella "Zaira"): sul Gange sarei un'eroina, a Parigi una cristiana, ma qui sono una seguace di Maometto.

P. D. Huet – Sui contemporanei di superficiale cultura quel libro di Charron sulla saggezza fece quasi più effetto dei molto più significativi "Saggi" di Montaigne; dal 1601 *"Le livre de la Sagesse*" venne ristampato di continuo e, dopo un tentativo (del 1604) di mutilarlo e censurarlo nel senso voluto dalla Chiesa, uscì nella sua forma originaria. Tentando di emulare la fortuna di Charron, apprezzati manuali di storia della filosofia amano presentare lo "scettico" **Pierre Daniel Huet** (1630-1721), lasciandosi però fuorviare da un'etichetta di facciata. Il dubbio di Huet è il dubbio con l'approvazione ecclesiastica, quello che conduce alla fede. Huet mette in pratica quel percorso che in Cartesio era solo una fuga.

[p.196]

Vi fu tuttavia anche un uomo d'azione di gran classe nell'epoca in cui gli scettici conservatori Montaigne e Charron accendevano le loro fiaccole dietro la Chiesa. Un uomo che dallo scetticismo religioso trasse la più importante deduzione, che fu uomo di Stato e come statista osò combattere in Francia per la libertà di pensiero e per la tolleranza ecclesiastica. In quella Francia che, dilaniata dagli odi di parte, stava precipitando nella notte di San Bartolomeo. Alludo naturalmente al **Cancelliere L'Hopital** che, con la sua vita e la sua azione, appartiene alla storia in senso stretto, alla storia politica del suo paese, ma che ha pure lasciato una serie di scritti (raccolti in 5 volumi): poemi latini, discorsi politici, trattati e ricordi della sua vita. Che durò dal 1504 al 1573.

Controriforma – Per il libero pensiero, nemmeno il Medioevo era stato tanto pericoloso quanto i cent'anni dal Concilio di Trento fino alla pace di Westfalia. Per la prima volta,

un'eresia aveva riportato la vittoria sulla Chiesa di Roma; ben al di là dal confine attuale del Protestantesimo, popoli e prìncipi avevano voltato le spalle al Cattolicesimo. Riassumo una volta ancora quanto ho già detto. Il potere romano – col sostegno degli Asburgo e dei vescovi tedeschi – chiamava a raccolta tutte le sue forze, ancora ingentissime, per il sistematico annientamento degli eretici ormai sfuggiti al suo controllo.

Aveva inizio la sanguinosa Controriforma. Il neonato Ordine dei Gesuiti venne posto al servizio della più terrificante fra tutte le guerre di religione; la Guerra dei Trent'anni fu solo l'ultimo e più selvaggio atto del conflitto. Il Concilio Tridentino era stato convocato col programma di comporre lo scisma della Chiesa cattolica mediante l'arrendevolezza da entrambe le parti, anche per mezzo di riforme cattoliche; ma ciò che ne risultò alla fine, fu soltanto un incremento intransigente e irriducibile del potere monarchico del papa. Così la Controriforma poté rifarsi ai deliberati di questo sedicente concilio per la riforma, marciando su infinite schiere di cadaveri verso gli eccidi che l'egemonia incontrastata del cattolicesimo doveva nuovamente provocare.

Si sa che in Francia, Polonia, Boemia. Ungheria, in molte regioni tedesche e nelle province austriache, quel fine fu raggiunto quasi completamente, che il protestantesimo in Spagna e in Italia fu cancellato fino ai nostri giorni, e che infine la conclusione della Guerra dei Trent'anni produsse una pace illusoria fra le tre grandi sette. L'ostilità politica tra l'imperatore di Germania e il re di Francia era stata più potente del fanatismo religioso innescato da gesuiti e pastori. Nella Francia stessa, malgrado l'orrendo eccidio della notte di San Bartolomeo, non si riuscì ad estirpare i protestanti locali; non formarono più uno Stato nello Stato, ma restarono pur sempre un partito, la cui vita spirituale acquistò grande significato per lo sviluppo artistico e intellettuale.

[p.197]

Se già allora l'Impero tedesco fosse stato unificato sotto la guida protestante, o se, al pari dell'Inghilterra, fosse diventato un'omogenea potenza protestante (poniamo sotto Gustavo Adolfo), allora saremmo più facilmente indotti a vedere – nella centenaria lotta tra Riforma e Controriforma – l'antitesi di due visioni del mondo: da un lato il Cattolicesimo teso al dominio mondiale del papa e solamente per questo all'oppressione del libero pensiero, dall'altro lato il Protestantesimo, che sosteneva l'indipendenza dei prìncipi e solo per questo (e controvoglia) appoggiava anche la libera ricerca. Sennonché allora le dinastie di Francia e di Germania erano in egual misura acattoliche, per cui il contrasto politico tra la maestà cristianissima e la maestà apostolica (così poteva titolarsi l'Imperatore di Germania, quand'era anche re d'Ungheria) intralciava tutti i piani della dominazione religiosa. Come solitamente avviene, solo il popolo si sacrificò per gli ideali o gli slogan religiosi, mentre i grandi conducevano la loro lotta ora per la reazione, ora per la libertà di fede, ma sempre in funzione dei propri interessi. Da parte tedesca, i più accaniti promotori della Controriforma erano forse quelli maggiormente convinti del loro diritto, mentre gli imperatori più accomodanti – da Carlo V fino a Rodolfo II – erano politici più mediocri e insieme caratteri più fiacchi; da parte francese, la convinzione religiosa era pressoché inesistente e ininfluente, sicché politica europea, politica dinastica

e di corte resero ancor più imperdonabili gli eccidi di massa.

Nella notte di San Bartolomeo e nei giorni successivi vennero massacrati oltre 30.000 Ugonotti a vantaggio della Controriforma cattolica, ma dietro ordine d'una corte miscredente; alle vittime della ghigliottina, che caddero per una rivoluzione libertaria accerchiata dall'intera Europa, fanno riscontro queste ed innumerevoli altre vittime, volute dalla Controriforma col consenso di vanagloriosi politici. Una storiografia ufficiosa (ne esiste una sempre e costantemente compiacente nei confronti di tutte le corti) si è tormentata a dimostrare che le stragi di San Bartolomeo non erano state progettate da tempo, che sarebbero state una fortuita esplosione; ma se osserviamo la situazione, in rapporto con tutte le altre nefandezze perpetrate dalla Controriforma nell'arco d'un secolo ovunque (Francia e Germania, Boemia e Ungheria, regioni austriache e Polonia), allora non avremo dubbi sull'unitario sistema che nei vari paesi stava alla base dei tentativi di genocidio.

[p.198]

L'Hopital – Dai politici di quest'epoca, che senza scrupoli usarono il fanatismo religioso per gli interessi dei rispettivi prìncipi, talora anche per i propri, si distacca lo statista **Michel de l'Hopital**, che una storia del libero pensiero non può passar sotto silenzio, che i suoi nemici accusarono di ateismo e d'ogni sorta d'eresia, ma che fu troppo indifferente per diventare eretico, e troppo uomo d'azione reale per voler aspirare al martirio. Gli indifferentisti, i quali dal Concilio tridentino fino ai nostri giorni cercano la formula per l'unificazione cristiana, dovevano più o meno simulare la fede in questa formula; ma il politico francese di allora non fingeva, mirando unicamente a far sì che cattolici e ugonotti non s'ammazzassero a vicenda.

Suo padre era seguace del contestabile di Borbone, nelle cui sorti padre e figlio vennero coinvolti. Avvenne così che il giovane Michel, costretto più d'una volta a fuggire, compì i suoi studi in Italia dove, dopo che suo padre fu ridotto in miseria dalla subitanea morte del contestabile, incominciò la sua attività di giurista. Alla fine, però, si stabilì trentenne a Parigi quale avvocato; anche suo padre rientrò in possesso dei suoi averi. Michel prese moglie e acquistò – com'era consuetudine a Parigi – la carica di consigliere parlamentare; quale cancelliere, contava tra i suoi compiti anche quello di abolire abusi tanto radicati. Intanto, si fece conoscere per mezzo di alcuni scritti giuridici e letterari, richiamando così l'attenzione dell'allora Cancelliere **Olivier**, amico della regina di Navarra. Il quale non poteva però favorire il giovane L'Hospital, finché era in vita Francesco I°, che non aveva dimenticato i vecchi rapporti col contestabile. Tuttavia, subito dopo la morte del re, il consigliere parlamentare L'Hospital venne nominato rappresentante della Francia presso il Concilio che, appena due anni prima, si era radunato a Trento. Se papa e imperatore, in quel concilio, avessero voluto sinceramente una conciliazione delle confessioni, avrebbero trovato in L'Hospital (sempre che la sua corte fosse stata d'accordo sulla pace) un eccellente collaboratore.

Ma forse egli non era abbastanza indipendente, o non abbastanza duro, per assolvere il

suo difficile compito all'interno del Concilio. Alla Curia, incurante delle disparate esigenze dell'imperatore e del re francese, premeva soltanto di rinviare con sempre nuovi pretesti le decisioni il più a lungo possibile, di aggiornare e di trasferire la sede del concilio, finché fosse certa d'una maggioranza ubbidiente. L'Hospital era sceso in Italia nell'agosto 1547, restandovi sedici mesi. Condannato all'inerzia, si annoiò – lui, esponente della Francia al Concilio che doveva decretare le sorti del mondo – adattandosi a comporre poemi in latino. Venne richiamato in patria, senza aver esercitato una qualche influenza. Ma vedremo come, da Cancelliere, quindici anni dopo, avrebbe trattato i deliberati del Concilio.

Già dopo quattro mesi, L'Hospital aveva insistito per esser richiamato. Il cancelliere Olivier era caduto in disgrazia, e il suo protetto perse la prospettiva di arrivare ad una posizione direttiva. Ma fu certamente assai abile e pratico del mondo (salva restando la fedeltà alle sue convinzioni), guadagnando presto due nuovi e oltremodo influenti protettori: **Margherita di Valois** e il fatale cardinale di Lorena. Nel 1554, L'Hospital diventò sovrintendente alle finanze. Come tale, non corrispose affatto all'immagine che il nostro tempo si fa d'un funzionario d'uno Stato di diritto. Egli si adeguò sì a sperperi e dissipazioni del re, senza opporsi quando gli introiti statali erano visti come patrimonio personale del re; ma incorruttibile e inesorabile si contrappose ai cortigiani che, come d'uso, volevano arricchirsi attingendo dal tesoro regale. Tali benemerenze sarebbero state premiate da riconoscimenti. Morto Enrico II° (1559), Caterina dei Medici – allora in buoni rapporti coi Guisa – formò il governo richiamando il decaduto Olivier e nominando L'Hospital membro del Consiglio di Stato. Quindi, grazie a Margherita di Valois, fu nominato cancelliere del suo ducato di Savoia; sennonché pochi mesi dopo Olivier morì, e L'Hospital rientrò in Francia come cancelliere (1560). Qui regnava, in nome del figlio minorenne, Caterina dei Medici, esaltata da artisti e letterati oltre i suoi meriti, accusata spesso dai due partiti religiosi, essendo in realtà donna di talento, assai raffinata, apparentemente energica, ma interiormente fragile, non all'altezza delle scellerate condizioni del paese.

[p.200]

Protestanti francesi – E subito il nuovo cancelliere dovette opporsi, per ragioni nazionali, ad una pretesa della Controriforma internazionale. L'Inquisizione, che in Spagna annientava a poco a poco la forza dello Stato, che portava alla catastrofica rivolta dei Paesi Bassi, che in Francia – a partire dalla Riforma – si stava timidamente riorganizzando, doveva ora, proprio qui, essere introdotta per legge; in accordo con la Spagna, il verdetto se nel paese vi fosse eresia o meno, doveva spettare all'Inquisizione. In prima battuta, L'Hospital salvò il protestantesimo francese, che ora e qui costituiva certo l'eresia principale, grazie ad una mossa diplomatica; emanò un decreto, facendolo passare contro un parlamento recalcitrante, in forza del quale il vescovo competente era nominato arbitro in cause ereticali. E dichiarò coraggiosamente: "Ognuno vuol veder riconosciuta la propria fede e perseguitata quella degli altri; e la chiamano devozione! I religiosi invocano sempre guerra, ma è a loro che si dovrebbe piuttosto muover guerra."

Con l'azione, si poneva così alla guida d'un nuovo partito, che annunciava il verbo della tolleranza tra fanatici cattolici e ugonotti; vi aderirono vescovi prestigiosi, teologi, funzionari. Per la convocazione degli Stati (e poi per quella d'un sinodo nazionale) si svolse – tra il Cancelliere e i "papisti" intransigenti – una lotta analoga a quella di 200 anni dopo, prima della grande Rivoluzione. I duchi di Guisa parlavano e agivano da ligi servitori del papa, del quale si tramanda il detto che avrebbe messo a ferro e fuoco il mondo intero pur di non piegarsi a riformare la Chiesa. Intanto, gli Ugonotti, non importa se per disperazione o per convinzione della loro forza crescente, commisero l'errore politico di scatenare la violenza; i Guisa replicarono con un disegno di legge che obbligava ogni cittadino francese ad una professione di fede cattolica, punendo ogni rifiuto col rogo.

Moriva intanto il re minorenne Francesco II, e Caterina, senza più titolo di reggente, divenne arbitra del regno. L'Hospital rimase cancelliere, lavorando indefessamente al ristabilimento della pace religiosa e alla difficile introduzione di riforme economiche e di politica interna, avendo sempre contro di sé la sciatteria, la burocrazia, oltreché la venalità del Parlamenti. Al suo fianco, tuttavia, si posero anche parecchi cattolici che coltivavano il sogno di apprestare alle diverse confessioni un comune terreno di conciliazione grazie ad ambivalenti articoli di fede. A cattolici e ugonotti illuminati queste idee parvero così utili e così facilmente attuabili, che Caterina (agosto 1561) si lasciò indurre – dal Cancelliere e dalla pubblica opinione degli intellettuali – a fare per lettera tali proposte di unione al papa.

Il primato del papa doveva esser riconosciuto; in compenso, Roma doveva venir incontro ai protestanti nelle questioni del culto, riguardo alle forme del battesimo e dell'eucaristia, dell'iconolatria, della festa del Corpus domini e della liturgia. Quanto necessitava d'una riforma, doveva esser riformato. L'Hospital, trovando allora il coraggio d'una tassazione del clero, tenne in una dieta regionale (settembre 1561) un discorso che da Roma gli valse l'accusa di ateismo e una minaccia dell'Inquisizione. Si doveva smetterla di litigare su dei cavilli. Anche i protestanti erano dei fratelli. Quei protestanti che ad un gesuita – nella medesima assemblea – era permesso di insultare come scimmie, volpi e mostri! La dieta si sciolse senza risultato.

[p.201] Il papa inviò in Francia il suo legato, il cardinale d'Este che, in quanto figlio di Lucrezia Borgia, era nipote di Alessandro VI; il legato, incurante dei maligni epigrammi su sua madre e suo nonno, conquistò coi mezzi più abbietti il re di Francia e anche il re di Navarra, al quale – per legarlo alla causa del cattolicesimo – venne promessa la mano di Maria Stuarda e la corona d'Inghilterra. Con fatica L'Hospital cercò di sventare codesti intrighi; fece perseguire un religioso che attribuiva al papa il diritto di deporre re e papi; sotto un decreto a favore del legato pose il suo sigillo e il suo nome per ordine esplicito del re, ma aggiungendovi che non era d'accordo. In una nuova assemblea degli stati (gennaio 1562) espresse la sua posizione quasi umoristicamente: "Qui non si tratta di rinsaldare la fede, ma di mettere ordine nello Stato. Non solo i cattolici sono cittadini. A mio avviso, si può vivere benissimo con persone che non hanno le nostre stesse cerimonie e usanze. Un vecchio proverbio insegna che i difetti della propria moglie bisogna correg-

gerli oppure sopportarli." Un nuovo decreto tollerante, che solo formalmente sopportava davvero i protestanti, anziché assassinarli o espellerli, suscitò contro il Cancelliere il massimo livore del papa e del partito papale. Il Cancelliere cercò inutilmente di proseguire per la sua strada.

Ormai l'odio delle due parti, l'avidità degli Ugonotti e la furia sanguinaria dei Guisa erano troppo grandi. La guerra civile esplose. Nel paese si combatté dappertutto, per le città fortificate e per i castelli, per le chiese, per finire intorno alle persone del re e di sua madre. Non v'era più un governo. A capo degli Ugonotti era il principe di Condé, a capo dei cattolici il duca di Guisa. I cattolici mantennero il vantaggio; anche il re era nelle loro mani. In quegli anni caotici venne assassinato il duca di Guisa (1563). Conseguenza immediata fu la pace interna, o almeno un armistizio.

[p.202] Ma il Cancelliere aveva motivo di non fidarsi del senso di legalità dei cattolici; ancora una volta, fu una complicazione esterna a concorrere per l'unità interna. Gli inglesi volevano impossessarsi di Calais e assediarono Le Havre; ce n'era abbastanza per dichiarar guerra. La campagna costava denaro, e c'era motivo per imporne i costi alla Chiesa. L'Hospital aveva sempre cercato di preservare il re e il popolo. La lettera al papa, in cui il Cancelliere giustificava la sua azione contro i ricchi prìncipi della Chiesa, era cortese ma nella sostanza non più cattolica. Lui era oggetto dell'odio – diceva – perché voleva porre rimedio alla prepotenza di monaci e chierici, perché non amava vedere nelle mani di ipocriti e di arrivisti le ricchezze destinate al profitto della Chiesa e dei fedeli. "Senza dubbio avrei fatto meglio a conformarmi ai tempi. Però, santo padre, io sono fatto così, e la vecchiaia mi ha reso ancor più scomodo e più scontroso."

La campagna contro l'Inghilterra s'era conclusa felicemente, quando Caterina e il suo Cancelliere reputarono opportuno dichiarare maggiore il 14enne re Carlo IX; evidentemente, concordavano entrambi nella speranza di dominare insieme, più sicuramente, il giovanotto, quando non fosse più stato sotto la tutela giuridica dei grandi. Ma il giovane re non si fece sempre manovrare da loro, e Caterina non obbedì sempre al suo Cancelliere.

Controriforma francese – Intanto, il Concilio Tridentino (1545-1563) si era concluso con un tonante anatema per tutti gli eretici, e le sue decisioni dovevano assumere per la Francia forza di legge, contrariamente ai diritti della Chiesa gallicana. Il Concilio, in cui tutti i conflitti politici erano stati usati dalla Corte romana per i propri fini, era stato imposto – come sappiamo – dai prìncipi tedeschi per conseguire la pace fra le Chiese, ma finì per decretare canonicamente l'esclusiva validità del cattolicesimo e il potere monarchico del papa al suo interno. Con ciò si sarebbe eliminato il potere che i re francesi da gran tempo possedevano sui loro vescovi e, indirettamente, sui beni ecclesiastici; a ciò si aggiungeva che la definitiva maledizione di tutte le eresie accresceva la sete di sangue dei cattolici francesi, sicché ovunque, nelle province, moltissimi ugonottti erano condannati illegalmente o senz'altro assassinati.

Il cardinale di Lorena era comparso, con altri prelati francesi, sulla scena del Concilio,

ancora non molto disposto a votare per il partito del papa. Suo fratello – il duca di Guisa – aveva comandato da poco le truppe del re contro i ribelli ugonotti. L'Hopital, sperando ancora di realizzare i suoi fini con l'appoggio dei Guisa, indirizzò al cardinale un'ardente lettera in cui incitava ancora alla pace religiosa. Era una follia, diceva, voler far fronte con la forza allo scisma; così ne sarebbe divampato un incendio mondiale. Eppoi la violenza era anche non cristiana. La guerra era una sciagura, qual che fosse il suo esito. Entrambe le parti avevano uguali responsabilità, tutt'e due erano indifferenti a dio e al diavolo.

[p.203]

Forse la bella epistola latina fece impressione sul cardinale. Ma il duca di Guisa era ormai stato ammazzato, i contrasti religiosi in Francia si acuivano e i vescovi francesi, guidati dallo spietato cardinale, passarono incondizionatamente al papa. Accadde quando il Cancelliere doveva approvare i deliberati del Concilio.

Non è improbabile che L'Hopital concepisse allora il piano di rispondere ai decreti tridentini col formale distacco da Roma; in fondo, non c'era bisogno di cambiare la propria fede, bastava solamente (e abilmente, secondo il modello inglese) fare del re di Francia il capo spirituale della Chiesa di Francia. Ma ad un passo del genere, che avrebbe cambiato la situazione del mondo, Caterina non era disposta; il suo Cancelliere dovette limitarsi ad ostacolare l'influsso del papa dove fosse possibile, elevando il benessere del suo paese mediante la protezione del commercio e della giurisdizione.

Guerra civile – E' più che probabile che, non solo il dissapore tra Caterina e il Cancelliere, ma anche la propensione di Caterina a disfarsi degli ugonotti, fosse stato propiziato dalla famigerata Conferenza di Baiona (giugno 1565), cui parteciparono, oltre a Caterina al giovane re e a sua sorella (regina di Spagna), anche il **duca d'Alba**. Quest'uomo funesto, che con lo stesso sistema inaugurò il bagno di sangue nei Paesi Bassi, sembra aver aizzato la regina madre – con esatta conoscenza del suo animo meschino – contro L'Hopital e contro gli Ugonotti, facendo leva sulla sua vanità: era colpa del suo Cancelliere se essa non godeva in Francia di maggior potere e prestigio. Il re di Spagna mise a disposizione truppe e denaro; sarebbe stata un'inezia abbattere i capi supremi degli Ugonotti, annientare gli eretici, usando il potere assoluto a maggior gloria di Dio. Caterina restò indecisa, ma ora cominciò chiaramente a prendere posizione contraria agli Ugonotti. Il Cancelliere si oppose ad alcuni decreti del Consiglio di Stato, ma ottenne soltanto che costoro si potessero armare sotto la guida del principe di Condé e dell'ammiraglio di Coligny. Con accresciuta rabbia tornò ad esplodere la guerra civile, la guerra degli Ugonotti. Invano L'Hopital levò in varie forme la sua voce contro questa follia. Mise in guardia il partito del re che pareva ora identificarsi col partito cattolico.

[p.204]

Pur vincendo sugli Ugonotti, non se ne sarebbero tratti vantaggi; quand'anche se ne uccidessero mezzo milione, i superstiti avrebbero ripreso la battaglia. E una vittoria ugonotta avrebbe significato la fine del regno. "Non potrebbe il re perdonare i ribelli? Ma

qual è stato il loro primo delitto? Di pensare diversamente da noi. Ma essi credevano di pensare rettamente; e giammai la giustizia umana ha punito quelli che peccano in buona fede." Insomma, gli Ugonotti erano dei ribelli? La loro insurrezione era comunque un'azione di difesa, perciò legittima e sacra. Con che lui, il Cancelliere, non intendeva assolutamente giustificare la rivolta. E i sobillatori, che tentano di stravolgere nell'opposto la naturale bontà del re e di sua madre, vengono paragonati ad una peste. Usando il linguaggio consueto di Roma.

Una volta ancora (marzo 1568) L'Hopital, grazie all'influsso che seguitava ad esercitare sul re, riuscì ad ottenere un armistizio nella guerra degli Ugonotti. Ma quando il papa (ora Pio V°) offerse alla corona di Francia addirittura i denari per l'eliminazione degli eretici, quando l'appassionato consiglio del Cancelliere di rifiutare il prezzo del delitto fu realmente approvato dai ministri ma respinto da Caterina, quando l'opinione del duca d'Alba ("qui bisogna cominciare con la cattura dei pesci grossi", che fa pensare a Egmont) parve prevalere, allora a L'Hopital non restò che allarmare segretamente i capi ugonotti minacciati, Condé e Coligny. E siccome il re, ormai alle soglie dell'adolescenza, prestava orecchio alle idee di Condé prendendo nei confronti della madre talvolta il tono del signore, può darsi che Caterina maturasse allora la convinzione che il partito ugonotto compromeetteva il suo potere, e che L'Hopital fosse in cuor suo un ugonotto; ma certo, sua moglie, sua figlia e suo genero erano ugonotti, sia pure già in un'epoca in cui quella confessione era in Francia ancora consentita. Da quel momento, essa lasciava al cardinale di Lorena la scelta dei mezzi idonei a separare il re dal Cancelliere.

[p.205] Non sappiamo a quali calunnie e minacce venisse sottoposto il re, già debole di mente; basta sapere che L'Hopital non ebbe più alcuna decisione nei provvedimenti più importanti, per cui si dimise dai suoi incarichi (giugno 1568), ritirandosi nella sua casa di campagna per dedicarsi a studi scientifici e ai poemi latini. Ma è con estrema amarezza, anzi con disgusto che rievoca il tempo della sua vita a corte. Scriveva al presidente **de Thou**: "Quando vidi fedeltà e fede, pudore e onestà banditi dalla corte, e vidi l'egoismo unico criterio dei nostri tiranni, e vidi il re stesso essere in pugno dei malvagi, reputai di dovermi tirar fuori da quella perfida corte, per poter salvare qualcosa dal naufragio (...) Chi credesse ch'io sia stato felice nella mia alta carica, e ch'io sia ora infelice, mi conosce male; chi capisse il mio cuore, si stupirebbe piuttosto che abbia potuto resistere così a lungo a vivere in un paese tanto imbarbarito, con gente tanto spregevole, con anime così vili, con la feccia dell'umanità."

Notte di San Bartolomeo – Nella sua udienza di congedo il Cancelliere supplicò il re e la regina madre (così dicono cronache attendibili) di concludere la pace con gli Ugonotti prima della distruzione del regno, dopo che i partiti avessero saziato la loro sete di sangue. Il re accolse benevolmente questo monito, dandogli prova del suo affetto; anzi, col suo personale intervento, deve averlo salvato, allorché fu ordinata la strage, dal cardinale che finalmente realizzava un piano elaborato da tempo, o dalla stessa Caterina, le cui brame egemoniche erano insidiate dai nuovo rapporti tra il re e l'ammiraglio di Coligny. L'Hopital – un carattere romano nel senso umanistico della parola – non era più un

ostacolo: le campane delle chiese potevano annunciare l'inizio della carneficina nella notte di San Bartolomeo (dal 23 al 24 agosto 1572).

L'Hopital morì il 15 marzo 1573. Tra gli statisti, che furono tolleranti per principio, o per indifferentismo, egli non fu il primo e in verità neppure il più fortunato. Non fu in grado di impedire la più esecrabile azione d'intolleranza registrata dalla storia, riuscendo solo a ritardarla di pochi anni; fu tuttavia il primo e più coerente uomo di Stato per il quale la tolleranza fu una questione di cuore, capace di guardar oltre i conflitti religiosi; alle micidiali macchinazioni della Controriforma seppe contrapporre la volontà d'un uomo incorruttibile. Nei secoli XVII e XVIII, i devoti continueranno a rinfacciargli il suo ateismo; voglio quindi tentare di addurre – dalla sua vita e dalle sue lettere – qualche giustificazione e qualche prova a favore. Per l'accusa di ateismo, il partito laico non si è naturalmente esentato dal difendere, anzi dall'esaltare il Cancelliere L'Hopital; Bayle lo giudica uno dei maggiori caratteri del suo tempo.

[p.205]

L'Hopital nella storia – Non fu colpa sua, del resto, di non esser morto da martire, a testimonianza della sua libertà spirituale, che peraltro si manifestò solo nella tolleranza. Si racconta che, nei giorni successivi alla notte di San Bartolomeo, quando cavalieri armati si avvicinarono alla sua villa, egli ordinò di non opporre resistenza. Se la porta di servizio non bastava, si doveva spalancare il portone principale. Prima che cadesse vittima d'un assassinio, giunsero a spron battuto altri cavalieri, con la notizia che il suo nome non era nella lista, che gli avevano perdonato la sua resistenza. Al che, col sangue freddo d'un romano antico, l'ex Cancelliere disse: "Per quanto ne so, non ho meritato né la morte né il perdono."

[p.206]

Aneddoti siffatti, che come le sue epistole e poesie recano l'impronta della romanità umanistica, saranno magari battute spiritose della storia mondiale; probabilmente, L'Hopital fu un antico eroe non più di quanto gli stessi esemplari eroi possedessero in realtà l'umana grandezza attribuitagli dalla leggenda. Dobbiamo liberarci una buona volta dalla superstizione nel linguaggio tipica del Rinascimento; dobbiamo sapere che tutti gli scrittori in latino, in versi e in prosa, dell'età moderna diventavano – senza volerlo – falsi e inautentici ogniqualvolta esprimevano le loro vicissitudini interiori ed esterne nei rigidi fraseggi della lingua morta. Ciò vale per il grande stilista Erasmo, vale ancor più per l'Hopital, assai inferiore come scrittore, e varrà ancora – due generazioni più tardi – per le opere latine di **Milton.** Nelle sue epistole latine, quel che sta a cuore a L'Hopital non è dire ciò che vive e patisce; gli preme soltanto costruire dei periodi che non sfigurino al confronto con Cicerone o con Seneca. Si ammanta nella toga romana come in una maschera, per recitarvi un ruolo da eroe. Eppure lui sa adeguarsi perfettamente alle circostanze, fino a quando non si pretende da lui la rinunzia al suo più profondo convincimento. L'avversario d'ogni corruzione sposa assai sensatamente la figlia d'un persecutore di ugonotti, avendone in dote un venale posto consiliare; poi, quando sua figlia dovrà avere

una dote, farà in modo che le venga assicurata una ben retribuita posizione per il suo fidanzato. La sua protettrice, la duchessa di Savoia, è oggetto delle sue adulazioni, quali solo gli umanisti sanno fare; perfino coi duchi di Guisa sa tenere, più a lungo possibile, i rapporti più vantaggiosi.

Congiunge saggezza e coraggio nei suoi fortunati sforzi per eliminare gli abusi nella gestione del tesoro pubblico; lotta per il benessere del popolo, contro la corruttibilità dei giudici e l'avidità dei cortigiani. Molte cose gli riescono solo perché, nella sua patetica fedeltà al re, trova grandi parole e fa davvero affluire nelle casse reali gran parte delle somme strappate agli artigli dei cortigiani. Ma questa fedeltà alla monarchia non è poi così immacolata; puro e genuino è solamente – anche nel pathos – il suo rapporto con la religione, ossia il suo indifferentismo, la sua passione per la tolleranza.

[p.207]

Le condizioni religiose della Francia le rappresenta nella loro realtà. Presso la corte, e nella città di Parigi, l'Hopital scorge soltanto gente che non crede in Dio e nella Provvidenza; la religione è un puro pretesto per l'interesse, il vero Dio dell'epoca è il denaro. In questo, i cattolici non sono affatto diversi dagli Ugonotti. Egli ama il suo paese, e lo vede precipitare nella miseria e nella rovina, se non riesce a por fine all'odio religioso, e quindi alla guerra civile. E qui non servono né ferro né fuoco, ma solo il reciproco rispetto, la sopportazione degli altri. Solamente a cagione di questo suo sentimento il nome di l'Hopital, che pur aderiva a tutte le tradizioni della Chiesa romana, venne calunniato ora come manutengolo degli Ugonotti, ora come ateo.

Più di 200 anni dopo la sua morte, nel 1777, venne evocata l'ombra dell'ateo e filantropo Cancelliere l'Hopital; l'Accademia di Francia indisse un premio per un'orazione in lode di L'Hopital. Fu uno dei poco appariscenti presagi dell'imminente grande Rivoluzione. Nel panegirico, che suscitò scalpore più degli altri, v'erano frasi che anticipavano già il linguaggio del 1789: non era cosa da schiavi celebrare i grandi uomini, gli Stati generali erano il vero Consiglio nazionale, talché da essi sarebbe un giorno scaturito, col generale tracollo, il generale progresso. Voltaire e d'Alembert, ma anche **Laharpe e Condorcet**, s'interessarono all'assegnazione del premio de l'Hopital, senza presagire che il ricordo di quello statista – che avrebbe voluto impedire le stragi di San Bartolomeo – precedeva una delle maggiori battaglie per la liberazione.

Vanini – Lo sventurato scettico, che ora presento, non si può misurare col saggio Montaigne né per fama né per grandezza letteraria; e quanto a capacità di statista, com'è il caso di L'Hopital, neanche a pensarci. Ma non v'è praticamente un altro ateo così universalmente noto, dal suo nome, quanto questo **Lucilio Vanini**; ad esser precisi, però, unicamente per il nome, non per i suoi scritti. E nemmeno il suo nome si sarebbe impresso così saldamente nella memoria dell'umanità, se Vanini per la sua miscredenza non fosse stato seviziato a morte in un modo per cui l'espressione "bestialità" è fuori luogo, giacché nessun animale martirizza altrettanto la sua preda per puro sadismo; e, inoltre, se Vanini non fosse stato –

per il momento – l'ultimo intellettuale ad esser bruciato vivo per il suo distacco dalla vera fede. La data di quella esecuzione – l'anno 1619 – dev'esser tenuta ben presente in questa esposizione, se si vuole giudicare rettamente tutta la nefandezza del procedimento e l'infamia dei giudici, e per giunta il terrore che la morte sul rogo di questo eretico, aggravata da infiniti tormenti, doveva diffondere tra la nascente generazione di liberi pensatori, i quali ancora non osavano chiamarsi in questo modo.

[p.208]

Nei paesi civilizzati, l'avvilente epoca delle persecuzioni agli eretici e dei processi alle streghe sembrava ormai superata; dal martirio di **Serveto** erano trascorsi quasi settant'anni. Nel medesimo anno in cui Vanini veniva squartato e bruciato vivo, Hugo **Grozio** pubblicava in Olanda – correndo un rischio solamente politico – il suo libro sulla religione cristiana che annunciava già la futura religione di natura che, di lì a poco, verrà insegnata da Lord **Herbert**, e il cancelliere inglese Bacone scriveva già il suo *Novum Organum*, mentre l'ufficiale Cartesio nell'accampamento prendeva la decisione di lasciare la carriera militare e di darsi alla filosofia. Sempre in quell'anno Richelieu venne richiamato dall'esilio alla corte per diventare presto l'onnipotente ministro, creatore della Francia moderna, lo statista che agli Ugonotti assicurerà almeno la loro libertà religiosa. Oltre a ciò, si deve tener pure presente che nel 1618 era divampata la guerra dei Trent'anni, che i due partiti religiosi non indietreggiavano di fronte ad una ricaduta nell'estrema barbarie, nutrendo ciascuno la speranza di vincere.

Ancora una premessa. Noi non dovremmo in verità annoverare lo sfortunato Vanini tra i grandi e puri martiri che, con esemplare ardimento, affrontarono da eroi la morte per le loro convinzioni, e non importa per quali. Nonostante ogni compassione, dobbiamo distinguere tra i pensatori che da un lato promossero consciamente e tenacemente la liberazione dello spirito umano, spesso con lentezza e prudenza, ma, fedeli a se stessi nella sostanza, accettarono miseria o morte, e, dall'altro, quei begli spiriti volubili che fiutavano un'epoca nuova, ora mettendosi stupidamente al suo servizio, ora rinnegandola astutamente, tuffandosi spesso come abbagliati nelle fiamme del rogo. Solo gli uomini del primo tipo sono veri martiri, sospinti unicamente da religioso anelito; quelli del secondo tipo sono tra le menti migliori del loro tempo, ma sovente senza cuore. Sempre che sia ammissibile fare distinzioni così astratte tra uomini in carne ed ossa. Insomma, intendo dire che il giusnaturalista Grozio, essendosela cavata con due anni di carcere e arrivando poi a grandi onori, appare a noi un carattere più positivo rispetto al povero Vanini.

[p.209] Cent'anni dopo la morte di Vanini – quindi duecento anni orsono – il risorgente razionalismo cercò di espiare il crimine perpetrato su Vanini negando semplicemente il suo ateismo. Già, allo stesso modo si potrebbe aprire una sterile polemica su quale classe o sottoclasse di atei si confaccia a Vanini: se si debba collocare tra gli atei diretti o indiretti, negativi o positivi, formali o oggettivi, teorici o pratici, incipienti o perfetti, raffinati o grezzi. In siffatte sofisticherie non vogliamo invischiarci, per conoscere in breve la sua

vita, i suoi scritti e la sua orribile fine.

Suo padre non era governatore di Napoli, come afferma per errore il bravo **Brucker**, ma solo un piccolo fittavolo dell'alto funzionario; però dev'esser stato persona eroica (se è vero l'aneddoto tramandato dal figlio), che il vecchio signore, quando i medici gli annunciarono prossima la fine, saltò giù dal letto declamando le parole dell'imperatore Vespasiano, di voler morire in piedi. A settant'anni si era preso una giovane dalla quale ebbe un figlio cui diede il nome di Lucilio.

Che il figlio, sul frontespizio della sua ultima opera, si desse il nome di **Giulio Cesare Vanini**, fa pensare naturalmente alla sua vanità, ma non vuol dire niente di speciale per un'epoca in cui i dotti latinizzavano ancora i loro nomi. Lucilio nacque a Taurisano, in Puglia, nel 1585. Il ragazzo, sveglio e avido di sapere, assimilò presto la cultura poligrafica del suo tempo. Nei suoi ultimi anni, parla con scarso riguardo del santo Tommaso; ma siccome voleva diventare, e diventò, un religioso, non è possibile alcun dubbio che avesse studiato – più o meno devotamente – tutto il sapere scolastico, comprese le opere di Tommaso. Ma poiché, oltre a queste, si applicava alle scienze naturali (quindi anche medicina e astrologia), è altrettanto ovvio che – da italiano del declinante Cinquecento – vedesse in Averroè il rinnovatore di tutte le scienze. La sventatezza nell'uso delle parole, che sarà fatale per il teologo Vanini, si rivela anche nelle sue esternazioni sui suoi maestri; una volta, Aristotele è per lui "il dio dei filosofi, il dittatore della sapienza umana, il gran sacerdote dei saggi", un'altra volta mette in guardia i suoi allievi dal giurare "in verba magistri", ossia nelle parole d'un maestro, e non sa mettere nelle loro mani un miglior sussidio didattico delle opere di Averroè. Ma il suo distacco dall'ortodossia si fece notare precocemente quando sentì una quasi estatica ammirazione per **Pomponazzi** e **Cardano**, i due predecessori di Vanini che avevano messo in dubbio l'immortalità dell'anima.

Terminati gli studi, pare che Vanini avesse concepito il piano di andare per il mondo insieme con una dozzina di giovani dalle idee affini, come apostoli dell'ateismo; a lui, per sorteggio, sarebbe toccato di percorrere la Francia. Per quanto seriamente questa storia venga raccontata da **Mersenne** (l'amico di Cartesio), quasi che Vanini ne avesse fatta confessione davanti ai giudici, si tratta in fondo d'una favola, a meno che Vanini non avesse inteso spaventare i giudici con questa reminiscenza storica dell' antica Roma. Sta di fatto che Vanini, da artigiano ambulante dell'arte della disputazione, peregrinò attraverso i paesi europei, attraversando Italia, Germania, Olanda, Inghilterra e Francia. La diceria che lo vuole arrestato, quale fedele cattolico, in Inghilterra (1614) è di nuovo inattendibile, perché ne è lui stesso la fonte, e precisamente nel libro che dovrebbe dimostrare – guarda caso – la sua ortodossia cattolica.

[p.210]

Che fosse in Francia quale conventuale per qualche tempo, potrebbe invece rispondere al vero; appartiene invece alla leggenda che il convento lo avrebbe "espettorato" a causa della sua perversa condotta sessuale (Mersenne adopera il termine *kata pygonesteros*

GRECO); un'accusa che, dall'epoca degli umanisti, veniva rivolta volentieri ad ogni simpatizzante della grecità classica.

Pedagogia di Vanini – Del modo in cui si presentava ovunque in pubblico possiamo farci solo una vaga idea dal suo ultimo libro – i Dialoghi – , perché qui egli parla davanti a tutti; un'idea molto più precisa, invece, proprio dalle scarse relazioni dei suoi nemici mortali, ossia dei Gesuiti. Nei suoi scritti, un certo cinismo ci colpisce in modo sgradevole; nel conversare diretto, interpersonale, doveva sprizzare spavalderia e animosità. Secondo il costume del tempo, sfidava i "dottori", in tutte le sedi del sapere laico e religioso, a confrontarsi nelle dispute, e di preferenza – come a me pare di vedermelo innanzi – gli eretici e gli atei, quali erano a Praga i seguaci di Hus; confutava quindi gli "errori", da figlio ossequiente della Chiesa cattolica, ma con tale clemenza o con sofismi così evidenti, che restava il dubbio che non prendesse affatto sul serio la sua fede, che fosse un nemico della Chiesa peggiore (o almeno più arguto) dei suoi oppositori. In ciò concordano tutte le cronache; come pure sul fatto che ovunque Vanini radunava intorno a sé i giovani delle migliori famiglie, presentando loro le più temerarie idee su Dio e sul mondo e, come i sofisti antichi, guadagnandosi da vivere – ora lautamente, ora miseramente – grazie a codesti liberi insegnamenti.

I giovani erano sicuramente felici di lasciarsi indietro la scuola, (arretrata allora come sempre) e di udire da un brillante maestro, e non da un pedante, la nuova "Weltanschauung" che era nell'aria, in attesa di prender forma: panteismo prima di Spinoza, deismo prima di Herbert di Cherbury, naturalismo e persino fantasie evoluzioniste assai prima del 700 e dell'800. Non turbava né il maestro né gli allievi che tutto quel libero pensiero (precedente l'Illuminismo) fosse inframmezzato con ogni sorta di superstizioni astrologiche e fisiche; in quell'ammaliante compagnia doveva esserci per la gioventù un'aria nuova per vivere; e i soddisfattissimi padri degli entusiasti alunni di Vanini non avevano ovviamente nulla da obiettare contro quell'attività senzadio. Poi, non appena il clero o le succubi autorità s'insospettivano e lanciavano minacce di tortura, Vanini riprendeva il bastone da viandante, trovando presto – nella coeva internazionalità dello scambio intellettuale – una nuova cerchia nel nuovo paese.

[p.211] Un saggio dei dialoghi rivoluzionari di Vanini possono fornirlo i seguenti passi che un gesuita, il temuto **Garasse**, adduce come suggestioni infernali, ma che a noi – dopo Darwin e dopo Nietzsche – non fanno più molto spavento. Si tratta, in sostanza, dell'allevamento di un'umanità dirozzata. "Si dovrebbe fare con gli uomini come fanno annualmente i silvicoltori con i grandi boschi; li ispezionano insieme coi taglialegna, per osservare gli alberi morti e quelli vivi, per dibrucare la foresta, eliminare l'inutile, il superfluo e il dannoso, conservando soltanto il buon legname e i promettenti virgulti. Proprio allo stesso modo sarebbe necessario intraprendere ogni anno un severo controllo di tutti gli abitanti delle grandi e popolose città, togliendo di mezzo tutto ciò che è inutile e che ostacola la vita dei rimanenti: gente senza un lavoro di comune utilità, i vecchi decrepiti, i vagabondi e i fannulloni; bisognerebbe dibrucare la natura, diradare (*éclaircir*) le città, sopprimere ogni anno un milione di persone che, come spini e ortiche, ostacolano

la crescita del loro ambiente."

Si immagini quale effetto dovevano fare tali proposte di miglioramento del mondo, da un lato sui tutori della religione e della moralità, dall'altro sugli studenti smaniosi di novità. Tra amici e nemici si parlava dei princìpi dell'inaudito genio, e fu questa la sua rovina; nel suo processo, infatti, furono decisivi non i suoi libri dati alle stampe, quanto piuttosto le delazioni d'un ascoltatore. **Franconi** era il nome dell'infame.

Vanini impartiva talvolta lezioni ai bambini, guardandosi però dal fuorviarli dall'insegnamento chiesastico. Ovviamente questo ritegno – propugnato oggigiorno ancora da molti maestri elementari – non era affatto un'ipocrisia, trecento anni fa. Neppure vorrei che fosse ritenuta un'ipocrisia il fatto che Vanini, anche nei confronti degli adulti, difese in tre scritti il cristianesimo, e perfino il cattolicesimo, contro gli stessi atei. Non molto diversamente, in pieno illuminismo, ha fatto il suo maggior scrittore, Voltaire, che al culmine della sua fama come amico di sovrani era quasi al sicuro dalle peggiori persecuzioni; così anche in Vanini non mancarono ironie e colpi bassi contro la causa che dava ad intendere di propugnare. Se si tiene conto dell'opinione pubblica, vale a dire la convinzione dei potenti e della moda, allora il Vanini del 1615 doveva dirsi – fatte le debite proporzioni – più coraggioso e più sincero del Voltaire del 1765.

[p.212]

Ma io non posso diventare un suo difensore d'ufficio, e devo ripetere che Vanini non fu un eroe esemplare della liberazione spirituale; nella sua immagine non mancano i tratti che ricordano il lato più discutibile di Erasmo, quella smania di procacciarsi col suo talento una posizione privilegiata nella vita. **Patin**, sotto il cui nome si sono raccolti e pubblicati molti aneddoti incontrollabili, ma anche significativi, informa che Vanini aveva scritto al papa che avrebbe messo a soqquadro entro tre mesi tutta la religione cristiana se non gli avesse concesso subito una prebenda.

Con tutte le sue buone e cattive qualità, Vanini avrebbe potuto votarsi da qualche parte alle proprie inclinazioni e morire di morte naturale, se la sua cattiva stella non l'avesse guidato verso un luogo centrale del fanatismo, cioè a Tolosa. Anche qui, per la verità, trovò in principio ospitale accoglienza; **Gramond**, futuro presidente del Parlamento, lo scelse a maestro dei suoi figli, ospitandolo in casa sua. Sennonché, stando ad una strana informazione di Leibniz, la persecuzione di Vanini fu rivolta precisamente contro questo Gramont, del che poi, nel corso del disumano processo, non si sa più nulla. Io lascio sospesa la questione se Leibniz ne fosse bene informato (come di solito), e se da questo contesto dobbiamo trarre la conclusione che Gramond avesse agito contro la sua convinzione, e che perseguitando Vanini pensasse solo alla propria sicurezza e alla propria carriera, essendo quindi un carattere peggiore dei fanatici nemici dell'eretico.

[p.213]

"***Amphitheatrum***" – Si capisce che l'accusatore setacciò dapprima gli scritti di Vanini per trovarci prove del suo ateismo; ma in questo modo non si arrivò alla sua condanna. All'inizio della sua carriera, Vanini aveva pubblicato opere filosofiche, scientifiche e

retoriche, che non contenevano ancora nulla contro la Chiesa cattolica; anzi, diceva di aver scritto due di quei saggi in patrocinio della Chiesa. A noi sono rimasti solo due libri, databili ai suoi ultimi anni di vita, che non presentano alcun professione di ateismo. Il primo – stampato a Lione il 1615 – se si deve credere al ciarlatanesco titolo, è rivolto di nuovo contro i senzadio: "*Amphitheatrum aeternae Providentiae divino-magicum, christiano-physicum, necnon astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos et stoicos*" . L'opera venne approvata, anzi persino raccomandata, dai dottori della Sorbona. Successivamente, fu dichiarata innocua da un uomo imparziale, quale fu **Morhof,** mentre Mersenne e **la Croze** intuirono l'insincerità delle locuzioni devozionali ivi presenti. In verità, Vanini ha sempre l'aria di voler insegnare una metafisica ortodossa, accostandosi tuttavia – segnatamente nella sua definizione di divinità – ad una concezione di Dio che è un indistinto amalgama di panteismo e di religione naturale (capitolo 2).

"Se sapessi cosa è Dio, sarei io stesso dio, giacché, tranne dio, nessuno sa cosa esso sia. Egli è il suo stesso inizio e la sua stessa fine, sebbene non abbia né inizio né fine. Non ha bisogno né dell'uno né dell'altra, ma li ha creati tutti e due. Esiste incessantemente, ma senza tempo, inaccessibile al passato e al futuro. Domina dappertutto, ma senza spazio, immobile senza positura, rapido senza movimento. E' al di fuori di tutte le cose; nel contempo dentro tutto, senza esser incluso, fuori di tutto, senza esser escluso. All'interno è la guida, all'esterno il creatore del mondo. E' buono senza qualità, grande senza quantità, generale senza particolari, immobile, lui che trasforma ogni cosa. La sua volontà è appunto la sua forza, e l'uso della sua forza è tutt'uno con la sua volontà. Egli è tutto, sopra tutto, al di là di tutto, prima e dopo di tutto, e resta sempre tutto."

Belle e vacue parole di tal fatta avrebbero potuto portare l'autore in sospetto di misticismo più che di ateismo. In più, in toni ora veementi ora distesi, predica contro le false dottrine, che pure illustra più accuratamente delle rispettive confutazioni. Così ci ragguaglia sull'oroscopo di Gesù Cristo elaborato da **Cardano**, per poi inveire contro una letteratura tanto irrilevante. Così condivide la negazione d'una provvidenza proveniente dagli antichi filosofi, contentandosi poi di aggiungere le viete deduzioni degli scolastici. Così paragona i miracoli di Gesù Cristo – stavolta in modo palesemente ipocrita – coi miracoli dei santi più recenti, che non avrebbero avuto scopi terreni da perseguire con l'impostura, rendendo così doppiamente sospetti i miracoli antichi.

[p.214]

Malgrado tutto, questo "*Amphitheatrum*" non è un libro senzadio, come non è un libro illuminante. La soggezione al giudizio della Chiesa, che già un anno dopo nei "Dialoghi" farà ad ogni ripetizione un effetto ironico, appare ancora quasi sincero, almeno come soggezione esteriore. Vanini vi appare come un rinnegato più da Aristotele (chiamato cento volte "il" filosofo) che non dalla Chiesa. Solo che Vanini sa tutto molto meglio dei grandi dottori della Chiesa, di Tommaso e di Alberto Magno; lui preferisce rifarsi a Cardano, Pomponazzi e Agrippa – quantomeno sospetti di eresia -, richiamandosi chiaramen-

te ai pagani Platone e Cicerone più che alla Bibbia. Muove dall'esistenza di Dio come da un fatto certo. Difende la divina provvidenza con disparati argomenti scolastici e astrologici, tanto che la sua scrittura ci diventa insopportabile per i sofismi di stampo scolastico, non ancora svincolatisi dai moduli medioevali. Si rivolge esplicitamente contro **Diagora** (capitoli 9-11), chiamato nell'antichità l'ateo. Le obbiezioni che si leggono contro la provvidenza in Epicuro e in Cicerone, vengono esposte dettagliatamente, ma presentate come irrilevanti.

Dubbi più seri si esprimono (cap.27) contro l'immortalità dell'anima, in cui egli difficilmente crederebbe se non fosse cristiano cattolico; tuttavia, siccome l'infallibile Chiesa insegna così, ecco, lui si sforza di trovare nuove e migliori prove per l'immortalità**.** Quanto alle intelligenze, ovvero angeli, la Scolastica (della quale Vanini non immagina quanto sia lui stesso a cavalcarla) ne aveva detto solo sciocchezze; al contrario lui, che filosofeggia per suo diletto, in tutte queste cose sa esattamente come orientarsi: come le intelligenze comprendono la divinità e si capiscono a vicenda, come pervengono alla conoscenza degli universali e degli individui. Con abissale improntitudine, in modo vagamente nominalistico, si discetta sul rapporto della divinità con gli individui, della Provvidenza col libero arbitrio; mai però la Provvidenza viene negata. Sugli aborti (cap.37-41) Vanini parla in modo quasi materialistico, alla maniera di Cardano; con sferzante ironia, si dice una volta che non esiste in natura alcuna imperfezione, e anche il "mostro" sarebbe (come ci esprimeremmo noi) solo relativamente contro-natura; a conti fatti, però, anche un aborto ha il solo scopo di dimostrare l'onnipotenza di Dio e ... di predire il futuro! Su destino e provvidenza si ritrovano qua e là motivi interessanti ma, in ultima analisi, si ribadisce la dottrina cristiana contro gli stoici.

L' "Amphitheatrum" si chiude con un'apologia di Dio, che completa bellamente la panteistica concezione divina. "Chi oserà misurare mai l'indicibile divinità che non ha principio, di descriverla negli angusti limiti della poesia? Dio è grande senza spazio e senza qualità. E' sempre il medesimo, colui che esaudisce, compie, mantiene, muove, abbraccia tutte le cose. Buon Dio, Tu sei la quiete e la pace. Tu sei la legge, il peso, il numero, la bellezza, l'ordine, l'onore, l'amore, la salvezza e la vita. Tu sei l'eterna ragione, la via e la verità." E qui Vanini si inebria ed infervora in modo tale che nella sua retorica ricorda, o forse deve ricordare, Agostino. Tale invocazione non è certo cristiana, ma rappresenta già – nel senso dei platonici italiani – un'imprecisa religione naturale. Se non è più cristiana, di certo non è blasfema né empia.

[p.215]

"I Dialoghi " – Nel suo ultimo libro, uscito solo un anno dopo, Vanini rinnega molte idee espresse nell'*Anfiteatro*. Là aveva parlato delle più diverse cose in cui egli non credeva, perché così va il mondo. Il mondo è una gabbia piena di matti, fatta sempre eccezione per imperatori e papi! Questo libro – pubblicato a Parigi nel 1616 – è composto di dialoghi e s'intitola: "Giulio Cesare Vanini di Napoli, teologo, filosofo, e dottore in utroque iure. /*De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*/ Dei mirabili misteri della natura, regina e dea dei mortali. Quattro libri." Anche quest'opera fu approvata e raccomandata

dalla Sorbona, per esser poco dopo condannata al rogo dalla Sorbona medesima. La dedica al Maresciallo **Bassompierre** è, anche per il gusto dell'epoca, troppo adulatoria e pitocca, per noi particolarmente ripugnante a causa della sua esaltazione della bellezza fisica del maresciallo: "Fossi un alunno di Platone, ti venererei e bacerei come l'anima del mondo".

Ciò che noi chiamiamo oggi panteismo, si manifesta in questi dialoghi già più apertamente, il che poteva certo accadere senza grande rischio perché l'autore dichiarava che l'eresia non era opinione sua, bensì quella dei tremendi ateisti. Più d'una volta la natura viene equiparata alla forza di dio o a Dio medesimo. La materia è eterna, il moto degli astri non aveva bisogno d'esser spiegato per mezzo di angeli o intelligenze. (La scienza della natura viene così esposta nella maniera del Cardano: ora più naturalisticamente, nel senso più sospetto, ora più materialisticamente.)

La principale differenza tra i "Dialoghi" e l' "Amphitheatrum" consiste solamente nella crescente audacia o insolenza dell'autore; e siccome tra le due opere c'è un solo anno di distanza, siamo autorizzati a dubitare anche della sincerità delle ortodosse rassicurazioni dell'"Amphiteatrum". Nello stile, adesso, Vanini non è cambiato granché; la Scolastica non occupa più tanto spazio, ma decide però di continuo le questioni filosofiche. Si fa d'altronde più evidente la propensione al nominalismo. Nella trattazione degli argomenti naturalistici, Vanini rievoca di brutto Aristotele, il suo "dio tra i filosofi"; e in modo non critico, appunto come un greco antico, Vanini crede in ogni favola, ma vuole nondimeno spiegare l' incredibile con superficiale razionalità.

[p.216]

Degna d'un Aristotele è la temeraria asserzione che la luna non è mai coperta da nubi. Vi leggiamo, tra l'altro, che una cometa significa la morte d'un re perché questa superstizione esiste e, di conseguenza, i re si spaventano per quest'apparizione; prima della fondazione di città s'immolavano con ragione delle vittime perché dai loro visceri si potevano trarre auspici circa la fecondità del terreno e sul clima. Le cronache relative a guarigioni miracolose e risurrezioni non vengono mai analizzate nella loro veridicità, ma i presunti fatti sono dichiarati "naturali"."

In questa scherzosa lotta contro ogni sorta di superstizione, non sempre all'altezza del compito, Vanini non è un autentico precorritore d'un mirato razionalismo, ma solo l'ultimo, e talvolta più impertinente, rappresentante degli anticristi italiani. E' ancor più vanitoso degli altri umanisti italiani, sicché la sua vanità gli fa sovente dimenticare la debita prudenza. Ma lui sa bene questo: non dovrà esprimere ciò che pensa dell'immortalità dell'anima prima di esser diventato vecchio, ricco e tedesco. Perché, quanto più si allontana dall'opinione generale, tanto più è esposto alla calunnia. Eppure egli non sa frenare la sua vanità. Una volta, un interlocutore ricorre ad un aneddoto in una scena tra Moro ed Erasmo (che molto dopo quasi si ripeterà tra Jacobi e Goethe) per esclamare: "Tu sei un dio oppure Vanini". Al che l'autore ribatte con sfrontata modestia:

"Io sono Vanini."

Questa vanità, fondata su una certa superiorità, si svelava appunto in quella forma che assume volentieri la superiorità intellettuale, cioè nella forma dell'ironia. Per orecchi attenti, ciò era stato percepibile già nell'"Amphitheatrum", ma era indimostrabile e quindi privo di rischi; in certi passi dei "Dialoghi", invece, l'ironia era pressoché tangibile. Vanini dichiarava con la massima enfasi la sua sottomissione alla Chiesa ogni qualvolta esprimeva con più gagliardia la propria miscredenza. Così un ateo di Amsterdam arriva a canzonare il carattere e le profezie di Gesù Cristo, così Platone si permette di insegnare il panteismo e di avanzare l'ipotesi dei fallaci fondatori religiosi; e così un ateo può spacciare tutti i fenomeni celesti per invenzioni di avidi chierici, e i medici possono prendersi giuoco delle demoniache presenze; un ateo può irridere la promessa redenzione del mondo, visto che, su un milione di persone, di redente ce n'è appena una. Un altro mascheramento dell'ironia si ha quando Vanini attacca la superstizione dei pagani, lasciando al lettore di trarre deduzioni sulla superstizione cristiana; ciò che oggi si chiamerebbe una viltà, era allora il genere di combattimento ammesso e condiviso.

[p.217]

Non sappiamo con certezza quali enunciati dei "Dialoghi" finirono per costare l'incolumità al povero autore; possiamo solo accennare ad alcuni passi che, per dire il vero, dovevano offendere rudemente la suscettibilità cristiana. Viene innanzitutto lo spiccato scetticismo di Vanini, il quale si riconosce alla fine nel libro totalmente distruttivo di **Agrippa** di Nettesheim. C'è poi uno sfrenato pessimismo – come si suol chiamare il dubbio nella fede – sul fatto che l'uomo sia il cuore e il coronamento della creazione; l'uomo è forse scaturito dalle decomposte carcasse di scimmie, porci e rospi, poiché a questi animali egli somiglia molto, esternamente e internamente; la specie umana è così miserabile, che solo la religione può impedire di pensare che l'abbia creata un diavolo.

E qui c'è anche un affondo contro la stregomania: solo la dottrina della Chiesa vieta di pensare che tutte le indemoniate siano soltanto malate mentali, ma in Francia solo pochi credono all'invasamento, mentre in Germania e Inghilterra nessuno. Finalmente, non senza inserimenti di visioni astrologiche, Vanini osa preconizzare la dissoluzione e la morte di ogni religione (anche se il cristianesimo non lo nomina mai espressamente). Il suo secondo libro, ove si tenga debito conto del cambiamento dell'opinione pubblica, è per la religione cristiana non meno offensivo di quanto sarà – più di cent'anni dopo – l'opera intera di Voltaire. Non stupisce, dunque, che nel 1616, quando la Controriforma si apprestava già alla più distruttiva guerra di religione, la strapotente Chiesa non fosse disposta a tollerare uno spirito così scomodo.

Il processo di Vanini – Sul processo intentato a Vanini possediamo un rapporto dettagliato il cui autore doveva conoscere la vicenda particolarmente bene perché era uno dei giudici, forse il vero killer di Vanini. Questo testimone – **Ehrabschneider**, giudice e boia nella stessa persona – ha rappresentato con sadico ghigno, nella sua coeva storia francese, la fine della sua vittima. Il già citato **Gramond** era figlio d'un ambizioso arrivista, lui

stesso carrierista, che diventerà presidente del parlamento di Tolosa. Con tutto il disgusto per la barbarie di questo Gramond, che infierisce ancora sulla vittima agonizzante, possiamo dar credito ai fatti narrati, specie quando parlano a favore dell'imputato.

[p.218]

Secondo questa cronaca, che inizia con un elenco di tutte le scelleratezze attribuite a Vanini, senza renderle in qualche modo credibili, il Vanini era giunto in Francia, e da ultimo a Tolosa, in conseguenza d'un delitto commesso in Italia. "Non v'è in Francia alcun luogo dove le leggi contro gli eretici siano applicate con qualche rigore; e sebbene l'Editto di Nantes abbia concesso ai riformati pubblica sopportazione e consenta loro di avere scambi con noi, nondimeno codesta setta (segnatamente dopo il bagno di sangue del 16 maggio 1562, allorquando furono uccisi 4000 ugonotti) non ha più avuto l'ardire di stabilirsi a Tolosa; perciò questa è l'unica città in Francia ad esser immune dal veleno dell'eresia. Non vi si accetta per cittadino nessuna persona la cui fede sia sospetta alla Santa Sede." Sulle prime, Vanini si era fatto conoscere con molta circospezione, ma poi aveva criticato i dogmi cattolici, finendo per irriderli apertamente; come dappertutto, i giovani erano accorsi ad ascoltarlo.

Contro di lui, allora, venne mossa la medesima accusa rivolta – 2000 anni prima – contro Socrate: di corrompere la gioventù col suo insegnamento. Non sarà più dato accertare se la prima accusa parlasse formalmente di negazione di Dio, di sacrilegio, di eresia o di stregonismo. Quale che fosse il suo crimine, per le anzidette ragioni non era dimostrabile né in base ai suoi scritti né per mezzo di confessioni. Non aveva egli proclamato altamente, in varie occasioni, di condannare gli atei? Non aveva esaltato la Chiesa cattolica, lusingando specialmente i Gesuiti? Eppoi i suoi libri erano stati esaminati dai censori della Facoltà teologica, giudicati conformi all'ortodossia, e per giunta – secondo la tradizione cattolica – egli aveva ritrattato a priori tutto quanto potesse urtare la Chiesa.

Insomma, Vanini sarebbe quasi stato rilasciato se, verso la fine del 1618, non si fosse trovato il delatore che forniva al tribunale le esternazioni orali dell'imputato: quel signor **Franconi**, appunto, che Gramond definisce solo per questo uomo d'onore e di grande equità, e che Garasse dichiara ufficiale di talento e di eccezionale valore. Stando alla deposizione di questo teste, Vanini gli si era accostato dapprima in veste di arguto filosofo, facendo in seguiti discorsi sempre più ambigui e finendo quindi (e qui collego le cronache di Gramond e di Garasse) per negare l'esistenza di Dio, lanciando blasfeme espressioni contro la natura umana di Gesù Cristo. In breve: negazione di Dio ed eresia o bestemmia. Il teste chiesastico Franconi dichiarò che gli si erano drizzati i capelli dallo sgomento, di aver due volte impugnato la spada per trafiggere il rinnegato senzadio, ma di aver poi saggiamente preferito la denuncia. A questo punto, si fecero avanti altri testimoni sicché (seppur solo a maggioranza dei voti) Vanini fu riconosciuto colpevole di ateismo e condannato a morire sul rogo.

[p.219]

Nel corso del processo, pare che Vanini si comportasse con equilibrio, anzi in certi mo-

menti con grande dignità. Il fatto che, contro la sua convinzione, si professò a favore della Chiesa cattolica, sia pur con parole assai misurate, e che in carcere prendesse la comunione, ebbene, glielo potrà rinfacciare chi personalmente – tre secoli dopo – è ormai sicuro di non finire sul rogo. Il momento più emozionante del procedimento dev'esser stato quello in cui Vanini – quasi ad illuminare i giudici – si riconobbe nel deismo e nella religione della natura. Prese da terra un fuscello di paglia, e diede con esso dimostrazione dell'esistenza d'una divinità: così la natura genera ogni pianta e ogni cosa utilmente, per il bene dei viventi, soprattutto degli umani; questo filo d'erba viene generato solo dalla natura, secondo le sue leggi, ma questo filo d'erba proviene da un altro, e questo da un altro ancora, e così risalendo fino alla prima causa, che egli chiama autrice di tutti gli esseri.

Morte di Vanini – Le due cronache concordano in questo, che Vanini – dopo il verdetto capitale – non si abbatté, bensì proclamò finalmente, e caparbiamente, il proprio ateismo. Nella versione di Garasse, che sembra averla alquanto abbellita, Vanini, circa la pena accessoria (espiazione da fare dinanzi a Dio, al re e al tribunale), si sarebbe così espresso: "Per quanto riguarda Dio, non credo in nessun Dio; quanto al re, io non l'ho offeso; riguardo alla corte, possano portarsela via tutti i diavoli, se pure esistono." **Gramond**, nella sua rabbia sanguinosa, sembra riferire tutto più fedelmente: egli ha visto il condannato sul carro del boia, proprio quando Vanini, al francescano che l'affiancava per convertirlo diede l'insolente risposta che Gesù Cristo nella sua agonia aveva sudato per l'angoscia e lo stremo, ma che lui sarebbe morto senza paura. Tutta la relazione di Gramond ha lo scopo di sottrarre alla sua vittima anche l'onore del coraggio individuale. Garasse si accontenta di affermare che Vanini è morto in preda a furibonda pazzia. Ciò che Gramond comunica nella sua devota intenzione è così terribile che – a me e a noi – ripugna di riferirlo come sta; io riporto nondimeno le sue parole, non foss'altro per giustificare le mie dure espressioni circa quel "dotto" cane da macellaio.

"Prima di morire aveva un aspetto selvaggio e pauroso, il suo spirito sconvolto tradiva la sua angoscia in ogni parola; sebbene urlasse senza tregua che sarebbe morto da filosofo, finì tuttavia innegabilmente come una belva. Non offerse infatti la sua lingua infame al coltello, come gli fu comandato prima che fosse accesa la catasta di legna; e quando il boia la afferrò con la tenaglia e la recise, lanciò un urlo orripilante, come un toro durante la macellazione." Dal che Gramond trae la deduzione che Vanini fosse morto in un accesso di follia, come una bestia feroce, senza dignità filosofica. Il presidente Gramond sa inoltre che, perquisendo la casa di Vanini, vi si era rinvenuto un rospo vivo, e che questo fatto l'aveva reso sospetto anche di magia.

[p.220]

C'è però, su questa esecuzione, una terza relazione contemporanea nella rivista "*Mercure Francois*" (vol. V, p.63). Qui un giornalista, evidentemente senza faziosità, riferisce che Vanini è morto con inaudita fermezza; le espressioni blasfeme, con cui secondo Garasse egli avrebbe rifiutato pentimento e ritrattazione, vengono riportate alquanto diversamente e noi apprendiamo con più precisione che Vanini fu arrestato nel novembre 1618 e giusti-

ziato ai primi di febbraio dell'anno 1619[18].

Ma io ho un altro motivo per menzionare questa cronaca. Il testimonio oculare e auricolare Gramond, che si pasce dei supplizi del negatore di dio, non dice espressamente che Vanini è stato bruciato vivo; ma lo si può ritener capace che avrebbe espresso il suo rincrescimento, qualora dei boia compassionevoli prima di accendere il rogo (come avveniva talvolta nelle esecuzioni di eretici e di streghe) avessero "cristianamente" impiccato o avvelenato il condannato. Il gesuita Garasse, forse vergognandosi già di tutta la faccenda, espone chiaro e tondo ("*Doctrine curieuse*" p.144) il dispositivo della sentenza, cioè che Vanini doveva pentirsi pubblicamente, esser impiccato e bruciato, e la sua cenere infine (così suonava la formula) essere sparsa ad ogni vento; Garasse ricorda anche che Vanini ha proclamato forte altre empietà *étant sur le gibet;* dove "gibet" non significa luogo dell'esecuzione, bensì patibolo. Per converso, il "Mercure Francois" sembra esser stato ben informato quando comunica più dettagliatamente che Vanini è stato condannato "*de faire amende honorable, nu en chemise, la torche au poing et trainé sur une claye* (una sorta di scaletta o graticciata su cui i cadaveri di suicidi, ma anche di giustiziati, erano trascinati per le strade) *la langue coupée et brulé vif*"; e questa fu la pena eseguita.

Vanini, che si occupava anche di astrologia, ma forse non era più credulo di Agrippa di Nettesheim, aveva per gioco calcolato in anticipo la sua tragica fine; da ultimo, sembra aver vagheggiato anche l'idea di patire il martirio alla medesima età di Gesù Cristo.

[p.221]

Giudizi su Vanini – Non è a motivo d'una fine tragica o – come precisa **Überweg-Heinze** – anche solamente tribolata, che qualcuno possa aspirare ad una speciale valutazione nella storia della filosofia; di conseguenza, è soltanto al Vanini filosofo della natura che, in quell'ambito, spetta un posto minore tra i visionari italiani del Cinquecento e quelli tedeschi del Seicento. La sua importanza per la storia del razionalismo è d'altronde indebolita anche dalla volubilità del suo spirito, dalla sua petulante vanagloria (specie nei Dialoghi), infine anche dal semplice fatto di aver esercitato scarsa efficacia; al contrario, si potrebbe parlare dell'effetto deterrente esercitato su spiriti più forti e più incontaminati che vennero subito dopo di lui. Resta comunque degno di nota che i più rinomati liberi pensatori del secolo successivo ebbero giudizi negativi su di lui; sia lo scettico **Bayle** sia il mangiapreti **la Croze** non l'hanno in simpatia, salvo il fatto che la Croze, e con lui il bravo **Brucker**, hanno parole di fuoco per il non cristiano Gramond, e che alcuni protestanti trovano ben comprensibile che un cattolico italiano diventasse ateo.

Cent'anni dopo l'esecuzione di Vanini (1717), **David Durand**, parroco francese a Londra, pubblicò in forma anonima "*La Vie et les Sentimens de Lucilio Vanini*", in cui la pietà si fa pur sentire, ma non v'è una parola in difesa di Vanini. L'autore è di proposito ostile ad una "riabilitazione" di Vanini che era uscita nel 1712, pure anonima, col titolo "*Apologia pro*

[18] "Non c'è né Dio né Diavolo; se vi fosse un Dio, lo pregherei di scagliare la sua folgore contro questo iniquo e vile parlamento; se vi fosse un diavolo, lo pregherei di trascinarlo giù negli inferi; ma non faccio nulla di tutto ciò, perché non esiste né l'uno né l'altro." Così aveva gridato davanti a mille persone.

Julio Caesare Vanini". Ne era autore **Petrus Fridericus Arpe** e, quale luogo di edizione, com'è frequente in quel tempo, viene indicato Cosmopolis. In quest'opera non viene soltanto affermato il diritto umano di negare l'esistenza di Dio, e non solo – come Bayle almeno ha timidamente tentato – si difende la vita privata di Vanini contro le più rozze calunnie; di più, vi si afferma addirittura che Vanini non era stato assolutamente un ateo. Va da sé che Arpe dev'esser stato uno spirito libero, poiché difficilmente si sarebbe occupato altrimenti d'un altro presunto libertario; però la sua argomentazione non è affatto convincente. Ci dà tuttavia una valida immagine di quanto ipocritamente – ancora nell'anno prima della pubblicazione del libro libertario – dovesse procedere il difensore d'un notorio ateista. Mi attengo alla serie dei capi d'accusa e delle rispettive confutazioni con cui l'autore stesso ha compendiato il contenuto del suo libro spesso digressivo.

[p.222]

Si dice che Vanini non ha conosciuto Dio; ma la conoscenza di Dio travalica la portata del nostro intelletto.

Pare che Vanini avesse tratto dall'oblio il "Libro dei tre impostori"; ma codesto libro esiste solo nell'immaginazione.

Lo si accusa di aver addossato agli atei le proprie parole; ma solamente per sottolineare il veleno insito in quelle parole. Eppoi avrebbe replicato loro solo superficialmente; ma lui cercava nuove controprove, dando come conosciute le vecchie prove.

Calunnia e leggenda vogliono che Vanini non abbia creduto alla natura umana di Cristo e alla verginità di Maria.

Dicono che abbia considerato la natura come una divinità; ma si sono chiamati dèi anche grandi personaggi.

Avrebbe criticato gli Scolastici che avevano detto le loro opinioni sull'essenza degli angeli; sennonché egli ha sempre e unicamente citato le parole di altri scrittori.

Vanini ha rivendicato cause naturali per la fede negli spiriti o dèmoni; ma le credenze della plebe includono appunto moltissime superstizioni.

Quanto all'immortalità dell'anima, Vanini non l'ha negata in nessun luogo. Che il mondo un giorno si dissolverà nel fuoco, egli l'ha confutato a suo modo, avendone peraltro diritto. Egli ha creduto nel proprio destino, intendendo per questo la provvidenza. E' stato sì un astrologo, ma ciò non vuol dire essere atei.

Dicono che abbia ridicolizzato le cose della religione; certo, ma solo quelle che in sostanza non sono sacre.

E' stato inoltre scacciato dal suo monastero; ma ciò non dimostra, per la verità, che egli abbia rinnegato la divinità.

Per finire, è stato condannato a morte per tutto ciò; ma questo è capitato anche ad altri innocenti.

Insomma, questa apologia, pur piena di buone intenzioni, che contro la verità storica smentiva la miscredenza chiesastica di Vanini impiegando sovente dei sofismi, non riuscì a modificare il giudizio su Vanini. Dispiace tuttavia che anche il più autorevole libero pensatore della generazione successiva, **Pierre Bayle**, non si occupasse più seriamente della memoria di Vanini; è pur vero che respinge (nei "*Pensées Diverses*") le calunnie rivolte alla vita privata di lui, ma lo fa chiaramente solo in virtù della sua vecchia tesi, che un ateo non è necessariamente un cattivo cittadino; e così falsifica doppiamente la storia, quando definisce Vanini uomo di specchiati costumi e di sincera fede in Dio.

[p.223]

Notiamo subito, in proposito, che **Voltaire** nel suo "Dictionnaire Philosophique" (alla voce "Athéisme") ha ben intuito e criticato l'intenzione di Bayle, ma solamente per ammettere con mezza veridicità le debolezze umane di Vanini, per ribadire tuttavia l'iniquità del giudizio che lo condannava per ateismo. Voltaire, il grande pubblicista dell'età dei Lumi, ritenne per tutta la vita utile, e quindi opportuno, di riconoscersi nella fede in Dio, o nel deismo, contestando per quanto possibile l'ateismo in ogni libero pensatore e facendo passare ogni persecuzione religiosa – tanto più quindi ogni condanna per sacrilegio – non solo per una disumanità, ma altresì per una violazione del diritto. Si comprende facilmente che Voltaire, anche in questa occasione, faccia alcune buone e acute osservazioni sul fiuto dei Gesuiti nello scovare gli atei, anche su quello del gesuita Garasse, il cui nome è intanto diventato ridicolo perfino tra i più devoti fanatici.

6. LA DOTTRINA DEL TIRANNICIDIO

"TIRANNO" – GESUITI – JUAN MARIANA – LUTERO – CALVINO – LA BOÉTIE – BODIN – I MONARCOMACHI – HUBERT LANGUET – GEORGE BUCHANAN – JOHN MILTON E "IKONOKLASTES"

La scoperta delle leggi naturali non procedette così arbitrariamente come quella del diritto statale; più esattamente, avrei dovuto dire, come la scoperta, o certamente l'istituzione d'un diritto pubblico. Difatti, nella meccanica del cielo e della terra c'era realmente da scoprire qualcosa di assai regolare, di necessario, laddove il cosiddetto "diritto" risiedeva sempre nella discrezionalità degli uomini. Era infatti statuto umano, non legge di natura, il fatto che la libertà fosse chiamata buona, la schiavitù cattiva, o viceversa. L'evoluzione della dottrina sul tirannicidio sembra a me un buon esempio del fatto che anche questioni di tale portata – allora come oggi – trovino risposte conformi ad una tendenza generale dell'epoca, che si potrebbe persino chiamare una moda.

Non è un caso che, poco dopo la notte di San Bartolomeo, due re francesi fossero uccisi per mano di fanatici cattolici. Si è creduto di poter trovare un'intima connessione tra l'ascesa del protestantesimo e la nuova teoria del tirannicidio; come se la presunta libertà religiosa – ovvero il distacco da Roma – avesse avuto per effetto la libertà politica, e il

distacco dalla monarchia come dalla migliore forma di governo. Indubbiamente, sussiste un rapporto tra il liberalismo politico e quello religioso, ma del tutto diverso da quello che ci viene ufficiosamente propinato nelle scuole. In origine, l'uccisione del tiranno – come negli assassinii di Enrico III e di Enrico IV – fu prassi di stampo cattolico: la sua approvazione era uno dei dogmi della Controriforma, ma in seguito fu attinta e assimilata dall'arsenale di Roma da parte dei monarcomachi protestanti, alla stessa stregua della persecuzione agli eretici e del rogo per le streghe.

[p.224]

"Tiranno" – Non voglio risalire troppo lontano, e nemmeno disquisire sull'assai incerta etimologia della parola greca "tyrann". Basti sapere che il termine assunse già in greco, mantenendolo in latino, il significato di despota arrivato al potere non tramite il diritto ereditario, ma mediante il rovesciamento della costituzione; ebbe subito il senso di predone del trono, mentre il detentore legittimo d'una dittatura straordinaria si chiamava presso i Greci "aisymnet". Col concetto di tiranno non aveva niente a che fare, in origine, che costui fosse uomo buono o malvagio, che avesse presente o no il bene del popolo (contro lo sfruttamento ad opera degli aristocratici). Contro tali tiranni, perlopiù contro quelli malvagi, il popolo si permise spesso la legittima difesa che – nell'accezione giuridica – non dovrebbe neppure dirsi diritto.

Furono uccisi da sempre diversi tiranni, ma non fu mai predicato un diritto al tirannicidio. Nell'introduzione al primo volume, io ho accennato, fors'anche troppo spesso, che nell'antichità non poteva esserci una regolare persecuzione dei negatori di Dio perché non esisteva un catechismo paragrafato della fede. Parimenti, non esistette nel mondo precristiano un diritto pubblico dogmatizzato che insegnasse la "unica vera" monarchia, o l'unica vera repubblica; e quindi né il monarca era in alcun modo "sacrosanto", né poteva esser istituito il teorema dell'utilità del tirannicidio.

Il Medioevo si contentò di "ordinare" secondo logica le tesi che deduceva parallelamente da Aristotele e dalla Bibbia; non si può nemmeno parlare d'una rielaborazione di quelle materie, a malapena di chiarezza nell'uso dei luoghi comuni. Per il presente, non ha importanza che **Giovanni di Shaftesbury** torni a citare gli antichi tirannicidi – che, si badi, erano sempre patrioti, mai fanatici religiosi! – con scolaresca lode, che san **Tommaso** esalti la monarchia come la più fedele immagine dell'azione divina, aspettandosi la cessazione della vera tirannia più dalla grazia di Dio che dal pugnale del sicario; ma è della massima importanza che Tommaso consideri come realizzata (fra i cristiani) la fantasia d'uno Stato teocratico, che egli ritenga il papa l'unico sovrano di questa teocrazia, facendo così rientrare la tirannia (vale a dire l'ingiustizia contro le leggi divine) sotto il diritto ecclesiastico. Ci volevano indubbiamente ancora molte opere di giurisprudenza, le polemiche infinite tra curialisti e imperialisti, prima che da quella dottrina sulla liberta della Chiesa e la servitù dello Stato – attraverso la bolla *Unam Sanctam* – si sviluppasse il fondamentale principio della Controriforma gesuitica: il re eretico, ovvero non cattolico, è un tiranno, e dev'essere eliminato ottemperando alla teoria di Aristotele.

[p.225]

Gesuiti – Che cos'era accaduto perché maestri e alunni della Chiesa – il cui massimo dottore si chiamava sempre Tommaso – prendessero la strada dall'idolatrica venerazione della monarchia alla monarcomachia? Poco più di un'inezia: un eretico era rimasto imbattuto.

Erasmo – il quale soleva definire **Lutero** "eretico invitto" – aveva coniato così un'espressione altamente significativa. Fintantoché fu ovvio che Roma, alla fin fine, l'avrebbe spuntata su qualsiasi eretico, finché l'infallibilità del papa – senza esser ancora fissata dogmaticamente – non fu praticamente mai messa in dubbio, ogni imperatore e ogni re, nonostante le lotte per le investiture (con tutti i loro nessi e connessi), poteva senz'altro passare per intangibile.

Ma ora esisteva un eretico che non era stato sconfitto. Non v'era ancora un imperatore protestante, è vero, però esistevano re e prìncipi protestanti. Se i sudditi di quei sovrani non fossero stati cristiani, allora Roma avrebbe dovuto tacere, in base al suo principio: di occuparsi soltanto dei cristiani. Così, invece, nasceva la finzione: il re d'Inghilterra, il conte palatino del Reno, appena staccatosi dalla Chiesa cattolica, costringeva i suoi sudditi all'eresia, era un tiranno.

Per questo motivo i Gesuiti rimisero in auge, attualizzandola, la teoria della legittimità del tirannicidio. La monarchia restava sì l'immagine dell'ordinamento divino nel mondo, ma unicamente la monarchia il cui titolare era ubbidiente al papa; se però il monarca rifiutava l'obbedienza – non importa se in questioni spirituali o temporali -, allora la Curia diventava in qualche modo democratica: il potere risiedeva nel popolo, al popolo era quindi lecito deporre o uccidere il tiranno. Grazie a questa bella finzione democratica, la Curia sperava di poter render esecutive le sue scomuniche.

J. Mariana – Il gesuita **Suarez** aveva già delineato questo sofistico diritto pubblico, sulla base dell'ipotesi che era stata realtà fino alla vittoria di Lutero: che non esisteva un cristianesimo diverso da quello cattolico, ma che ogni popolo cristiano e ogni principe cristiano almeno in fatto di fede (per quanto ciò fosse elastico) era soggetto al papa.

[p.226]

Tale sistema fu messo a punto solo dal celebre gesuita **Juan Mariana**, nel primo libro della sua opera sulla monarchia (1611). Qui si esprime chiaro e tondo il concetto che il re che lede in qualche modo la religione romana (in pratica l'eretico) è il vero e proprio tiranno, che in casi estremi – qualora falliscano più miti consigli – dev'esser reso innocuo con l'omicidio. Assai significativo per l'epoca è che, sul piano morale, si fa distinzione tra strumenti concreti del tirannicidio; assai encomiabile appare solo il pugnale o il coltello (così erano caduti Enrico III ed Enrico IV), mentre è biasimevole l'avvelenamento, salvo che il veleno venga somministrato tramite gli abiti o le armi. A motivazione di questo giudizio di valore si afferma che il veleno, agendo internamente, farebbe pensare ad un

suicidio magari involontario, il che è di per sé esecrabile. Io, comunque, ho sempre la sensazione che Mariana voglia che il tirannicidio (prescindendo dalla necessaria perspicacia) venga affrontato con coraggio, con abnegazione e vocazione per il martirio, affinché lo si possa esaltare a dovere. Non mancò poi molto, per la verità, a che il domenicano Jacques **Clement**, l'assassino di Enrico III, fosse proclamato santo.

A che serve, a chi giova l'obiezione di compiacenti storiografi, per cui la dottrina del tirannicidio è stata insegnata solo da isolati gesuiti, ma non ha niente a che fare con l'Ordine in quanto tale? Si sa bene che, per gli statuti e la prassi dell'Ordine, nessun gesuita poteva pubblicare un libro che non fosse stato approvato dai "superiori"; e la prassi del tirannicidio nell'età della Controriforma (calcolando non solo gli attentati riusciti a scapito dei re, ma anche quelli tentati) coincide appieno con le norme di Mariana.

Lutero – Era stata una delle ipocrisie della Riforma, quella che i prìncipi – per liberarsi dal papa – si richiamassero alla Bibbia; in realtà, i piccoli papi luterani e i prìncipi si tenevano reciprocamente le mani citando di continuo versetti biblici. Per la verità, Lutero non era personalmente tanto servile quant'erano i suoi pastori. Una volta, una volta sola, (e nei suoi liberi "Discorsi conviviali" per giunta) arriva a dire questa cattiveria: un tiranno va ucciso come un volgare brigante; una volta e mai più! Altrimenti, occorre rassegnarsi al decreto divino e, se la necessità incalza, sarà meglio pregare piuttosto che uccidere. Ai prìncipi egli dice pur sempre ciò che pensa, con la ben nota crudezza, ma solo quando ciò non danneggi la sua Riforma.

Calvino – Lutero è impolitico come il Nuovo Testamento, Calvino è politico fino al fanatismo, come il Vecchio Testamento. Calvino insegna ancora che ogni autorità è data da Dio, anche quella d'un tiranno; e avrebbe quindi dovuto, secondo logica, piegarsi ancor più pazientemente di Lutero sotto gli imperscrutabili decreti di Dio. Non invano, però, Calvino aveva attinto dal Vecchio Testamento quella sistematica, sanguinaria prepotenza. Sopra il principio che si deve lodar Iddio in tutto e per tutto, egli poneva questo principio: si deve ubbidire più a Dio che agli uomini. In altri termini: occorre sopportare fintantoché è in giuoco un vantaggio contingente, ma è lecito uccidere non appena è in pericolo la confessione, appena il "tiranno" accenna a minacciare il calvinismo. Da questi argomenti si sviluppò presso i calvinisti la teoria dei monarcomachi, che finalmente prendeva sul serio la democrazia, l'autodeterminazione del popolo, mentre il tirannicidio dei gesuiti aveva minacciato solo ed esclusivamente i sovrani acattolici.

[p.227]

La Boétie – Per tutti i liberi pensatori dell'epoca, anche per quelli che non si dichiaravano apertamente a favore dei riformati, un atteggiamento di sfida, provocatorio nei confronti del potere principesco, era diventato implicito e ovvio. Ne è riprova l'amico intimo di Montaigne, il giovane **Etienne de La Boétie** (morto a soli 32 anni il 1563), che non fu davvero un ribelle. Proprio perché il suo scritto è soltanto una declamazione giovanile,

talché io posso comprendere la decisione di Montaigne di non pubblicarlo, proprio perché per noi non v'è nulla da impararne se non il fatto che quella "rivolta" era allora nell'aria, ebbene, proprio per questo merita almeno una menzione il pensiero basilare che si cela nel titolo originario, e in quello successivo. Il libro si era chiamato "Discorso sulla servitù volontaria", e fu poi ribattezzato in "*Le Contr-Un*". Secondo una notizia di Montaigne (*Essais*, I, Chap.27), La Boetie aveva solo 18 anni, o forse appena 16, allorché un detto di Plutarco (gli asiatici erano servi d'un individuo, perché non sanno dire di no) gli diede l'ispirazione per il retorico "discorso".

Montaigne, che accantona tutta la sua scettica imperturbabilità quando parla con rapimento di La Boetie, (trovando nei suoi Saggi spazio per 29 sonetti dell'amico), ha però voluto censurare "*Le Contre-Un*" perché, da quel linguaggio veemente, temeva possibili turbamenti della tranquillità borghese. In effetti, certi momenti culminanti hanno influito fortemente non solo allora – durante le lotte degli Ugonotti contro la Ligue -, ma anche 200 anni dopo, durante la grande Rivoluzione. Si provi a resistere quando un oratore declama: "Colui che ti opprime ha solo due occhi, solo due mani, solo un corpo. Tutto quanto egli possiede più di te, lo ha avuto da te, tuoi sono i molti occhi che indagano sulle tue azioni, tue le molte mani che ti percuotono, tuoi i molti piedi che ti calpestano. Tutto il potere, con cui quest'Uno ti minaccia, è il tuo stesso potere (...) Sottrai il tuo appoggio al colosso che ti schiaccia, e costui si dissolverà nella polvere. Deciditi di non voler più servire, e sarai libero!"

[p.228]

Bodin – Un'altra maggiore conferma che in quel tempo la sovranità popolare – un'apostasia dalla monarchia assoluta voluta da Dio – era ormai "nell'aria", è appunto la compilazione d'un democratico diritto pubblico da parte dell'uomo che abbiamo già conosciuto una volta come il retrivo e stregomane avversario di **Weyer**, un'altra volta come il più audace razionalista del '500 nonché come autore del quasi ateistico "*Heptaplomeres*": Jean Bodin. Con La Boetie, Bodin è d'accordo sul fatto che anche lui è abbastanza "rinascimentale" da fondare saldamente lo Stato sul mondo reale, basandosi più su Aristotele che sul santo Tommaso, mentre i seguaci della Riforma avevano in sostanza abbattuto la teocrazia papalina soltanto per edificare una teocrazia della Bibbia (di cui essi stessi erano gli interpreti).

Sennonché Bodin era un giurista, non un oratore. Anche lui è, in certa misura, monarchista, ma solo perché il potere supremo – inizialmente insito nel popolo – è ora trasferito nel principe, sicché solo per suo impedimento mentale o fisico esso ritorna nuovamente al popolo. Solo al tiranno, al conquistatore, il popolo non ha conferito il proprio diritto; costui è un despota straniero, per cui, dal popolo come da ogni individuo, può esser dichiarato nemico e ucciso. Quanto alla motivazione, al posto delle citazioni bibliche sono subentrate le testimonianze sugli eroici tirannicidi dell'antichità; ma Bodin è più moderno di quanto facciano supporre tali lezioncine umanistiche; sa già che "tiranno" è un concetto relativo, che anche certi buoni sovrani solo di rado corrispondono all'ideale di re. E' quindi propenso a considerare per sé ogni singolo tirannicidio, dandone un giudizio

specifico. Il tirannicida deve sapere che può diventare un martire. Ogni tirannicida è colpevole di morte, e dovrà assumersi la responsabilità del suo gesto. Se davvero ha agito per il bene del popolo, ne trarrà celebrità come i grandi tirannicidi di Grecia e di Roma.

Per uomini davvero liberi, tra i quali non contavano né La Boetie né Bodin, c'era nell'aria ben più della liberazione del diritto pubblico dalla teocrazia sia papale sia riformata. Erano all'opera, oramai, uomini intesi ad abbattere non solo quel tipo di teocrazia, bensì la teologia nel suo complesso, e – siccome anarchia e irreligiosità erano concetti ancora inconcepibili, non approfonditi in alcun linguaggio corrente – tesi ad edificare la comunità umana su una nuova religione e su un nuovo diritto di natura. Proprio la stretta connessione tra religione e diritto naturale mi ha obbligato a considerare in precedenza i pionieri del diritto naturale e della conoscenza delle leggi di natura, a tener separati da loro i precorritori della religione naturale, ritornando solo più tardi sulla saldatura fra le due eresie, quando il frutto sarà maturato nei Paesi Bassi e in Inghilterra.

[p.229]

Monarcomachi – Tutt'altro discorso è quello che riguarda quei parziali liberatori che – ancora invischiati ovunque in preconcetti teologici – traevano dalla Riforma le conclusioni democratiche, combattendo la monarchia assoluta veramente nell'interesse del popolo (non, come i gesuiti, nell'interesse della Chiesa).

Per siffatti liberatori, che attribuivano al popolo la funzione d'una magistratura sui governanti, **William Barcley** coniò la definizione di "monarcomachi". I quali non erano né filosofi né giuristi, bensì politici dell'attualità che volevano, nel contempo, farla finita con le lotte religiose che dilaniavano allora Olanda Francia e Inghilterra, cioè con la fonte principale della rovina: la dottrina del potere assoluto dei re. Anch'essi, al pari dei Gesuiti, muovevano dal pensiero che il re non dovesse coartare la coscienze; con la differenza che i Gesuiti erano accecati dall'antiquata concezione che vi fosse un'unica Chiesa – cattolica e unica salvatrice – da cui nessun re può staccarsi senza rimetterci la vita; e che, per contro, i monarcomachi difendevano il diritto delle nuove sette, minacciando di morte il re che volesse costringere le coscienze a rientrare nel cattolicesimo.

Siamo infatti nell'età della Controriforma, che assecondava la coercizione estrema delle coscienze, formulata addirittura nel motto – allora riconosciuto con riluttanza, così ripugnante al nostro sentire – "*cuius regio, eius religio"*. E non è lecito ignorare neppure un istante che i monarcomachi erano fanatici protestanti, non persone moderne; non predicavano tolleranza, ma insegnavano la soppressione del tiranno – alla stessa stregua dei Gesuiti – per pura intolleranza. Nei confronti degli agitatori cattolici, essi amavano raccomandarsi ai loro prìncipi con assicurazioni di lealismo, parlando e scrivendo talvolta in favore del dispotismo (come Hobbes); ma ancora, per tutta quella schiera, il confessionalismo era superiore alla fedeltà al re e alla patria. Né i puritani in Inghilterra, né gli Ugonotti in Francia rifuggivano dall'omicidio come strumento politico; solo che non erano assassini così ipocriti come i "leghisti" cattolici in Francia.

La legittimazione giuridica seguiva sempre fedelmente alla necessità politica; in ogni caso,

a fondamento di tutti gli scritti monarcomachici, v'è il pensiero che la monarchia si basa sul contratto. Così è del "*Franco-Gallia*" (1573) del canonista e civilista protestante **Ottomanno** (1524-1590), un francese oriundo della Slesia, che la notte di San Bartolomeo aveva trasformato in tirannicida teorico. Caterina dei Medici aveva sulla coscienza le nozze di sangue; da quel momento, la legge che escludeva le donne dal governo doveva valere anche nel problema della reggenza. Nemmeno la più libera prospettiva che il diplomatico Languet aveva acquisito nei numerosi viaggi, lo preservò dalla grettezza confessionale; ma Languet era pur sempre d'una tempra migliore dei suoi compagni di lotta, per metà legulei, per metà teologizzanti.

[p.230]

H. Languet – Hubert Languet (1518-1581) fu divorato da una vera bramosia di sapere, di conoscere terre straniere, personaggi celebri. Lo troviamo in successivi contatti (sovente anche assai stretti) con **Renée di** Francia, con Melantone (dal 1549; espulso dalla Francia, Languet scelse per qualche anno Wittemberg a sua residenza), con **Gustav Wasa**, con **Philipp Sidney**[19] (dal 1573 fino alla sua morte in guerra nel 1586), con Guglielmo d'Orange e con lo storiografo **Thuanus (de Thou)** . Sebbene il suo carteggio ci sia conservato solo in tre volumetti, non possiamo però ignorare quanto grande fosse la sua parte nelle controversie del tempo; dovunque mettesse le mani, avvenne sempre nel senso d'un protestantesimo (ispirato invero più da Melantone che da Lutero) che egli soleva chiamare – molto pretescamente – "la pura religione".

Languet, un po' controvoglia, entrò al servizio dell'elettore Augusto di Sassonia, divenendo ambasciatore, incaricato d'affari, agente (secondo le occasioni) di quel casato implicato in tutti gli intrighi confessionali. Operò a Parigi, poi a Vienna, a Praga, nei Paesi Bassi; successivamente, dedicò forze ed esperienza all'imperatore Massimiliano II, dal quale i protestanti si aspettavano buoni uffici; i suoi ultimi anni li trascorse in Olanda, da fedele orangista. Avrebbe preferito sopra tutto operare nella sua patria, in Francia; sennonché aveva colà vissuto gli anni più tremendi, le lotte religiose e la notte di San Bartolomeo; soltanto quale rappresentante d'una potenza straniera pare che fosse scampato al bagno di sangue. L'incubo di quella notte fu così pauroso che, dopo il 1572, una sola volta Languet si decise a visitare la sua terra.

[p.231]

[19] Con questo poeta Sidney confondere il prudente regicida **Algernon Sidney**, che morì cent'anni dopo. Questo Sidney, nato nel 1622 da famiglia comitale, venne sospettato di alto tradimento sotto la restaurazione, e per giunta decapitato (1683). Non è uno di quei fanatici monarcomachi, ma piuttosto un seguace di ciò che si sarebbe più tardi definita la monarchia costituzionale; tuttavia difese il diritto popolare alla rivoluzione , non certo con la sagacia di **Languet,** ma pur sempre con la necessaria durezza. In Inghilterra, egli viene annoverato tra i martiri del repubblicanesimo. La sua eredità letteraria non è l'opera d'uno spirito abbagliante, però il suo ampio "Trattato sul governo" è un'azione critica nel confronto con la teoria che egli contesta: la dottrina dell'assolutismo , come era stata esposta dall'avversario di Sidney, **Filmer,** nel suo "*Patriarcha*". Egli arriva al punto di non voler nemmeno chiamare rivoluzione la resistenza armata contro un re nemico del popolo. Proprio perché Sidney non fu un uomo d'azione né un profondo pensatore, è di estremo interesse considerare come egli separi totalmente il tirannicidio dalla questione teologica; proprio da lui, che non fu una personalità autonoma, di spicco, si può ravvisare la tendenza laicista della pubblica opinione.

La sua opera principale tratta del rapporto tra principe e popolo, col memorabile titolo *"Vindiciae contra Tyrannos"*. Uscì nel 1579, senza il nome dell'autore, per il quale si indicava un certo **Junius Brutus Celta**. Lo pseudonimo non fu rivelato neppure nelle lettere più confidenziali. Nessuno doveva sapere chi aveva risolto così liberamente (vale a dire protestante-mente) le quattro domande: a chi si deve obbedire di più, a Dio o al principe? Come e fino a che punto è lecito opporre resistenza ad un principe senzadio? Fin dove si spinge il diritto del popolo contro un principe antinazionale? (la risposta si richiama al contratto tra principe e popolo) E infine: possono i prìncipi confinanti intervenire in aiuto dei sudditi oppressi?

Gli Ugonotti videro in questo scritto il loro manuale di diritto pubblico; i cattolici potevano annunciare dai pulpiti la loro ribellione contro i re eretici, propagandola nei confessionali, mentre i protestanti avevano a disposizione solo la stampa. **Languet,** col suo libro, aveva dato voce alla convinzione di tutti i devoti Ugonotti. La sovrintendenza sui re era stata sottratta al papa dalla Riforma; ma non per questo i re non diventano assoluti, come approvavano i piccoli papi luterani. Al contrario, la sovranità suprema era ritornata al popolo. Al re dispotico si può e si deve intentare il processo, se possibile da parte dei rappresentanti ordinari del popolo, altrimenti per mezzo d'un qualsivoglia regicida. Ma ad esser assassinati realmente, in Francia – e per mano di fanatici cattolici – furono soltanto i prìncipi protestanti, o sospetti di eresia. Gli Ugonotti rivendicavano il medesimo diritto solamente per principio.

G.Buchanan – Indipendente da Languet, eppoi anche con uno scritto precedente, puramente storico, è lo scozzese **George Buchanan**, il classico della monarcomachia. Quale predicatore, l'aveva preceduto **Knox**, che aveva minacciato di morte Maria Stuarda e i suoi consiglieri e i religiosi cattolici. Nel suo "*Diritto regale presso gli Scozzesi*" (1579), Buchanan ha elevato a sistema la democrazia pura, fondandola più sulla regione che sulla Bibbia. Esiste dunque un contratto sociale, in virtù del quale il popolo sta sempre al disopra del re. Per questo basilare pensiero, Buchanan s'innalza sopra i teologi cattolici e protestanti, i quali volevano consentire il tirannicidio solo per i dèspoti religiosi. Udiamo per la prima volta – quasi senza il *cant* ecclesiastico – la voce del diritto pubblico, quella voce che, ora quasi scevra di teologismi, esigeva l'esecuzione di Carlo I, e poi – senza pretesti teologici – quella di Luigi XVI. Il puritanesimo ha liberato il diritto pubblico dalla Chiesa; ma ha liberato così, per la prima volta, la Chiesa stessa, mentre la Chiesa di Stato decadeva a compiacente ancella dei sovrani. Solo il diritto pubblico, quindi la ragione, decide su chi debba emettere il giudizio su un re nocivo, su chi debba eseguire il verdetto. Non il re eretico, unicamente il re fedifrago sarà chiamato a risponderne e – se non vorrà costituirsi – sarà messo al bando; allora potrà ucciderlo chi vuole, e verrà perciò onorato dallo Stato.

[p.232]

Milton – Più avanti non di decenni, ma di secoli, ci appare, a prima vista, Milton che come politico appartenne ai tirannicidi militanti. John Milton (1608-1674) fu scrivano politico di Cromwell e della prima rivoluzione inglese. Contro il re corrotto non s'invoca un eroe, ma il boia ordinario. Non è l'eresia di cui vengono accusati gli Stuart. Nessuno dev'essere

perseguitato a causa di eresia, nessun settario, neppure un sociniano o un anabattista.

Una soltanto è l'eccezione valida per Milton: i cattolici vanno esclusi da ogni ufficio, essendo il cattolicesimo un culto idolatrico. E l'idolatria è proibita nel Vecchio Testamento. Per la libertà di stampa, Milton scrisse un apposito libro ("*Areopagitica*"), degno di esser letto ancor oggi, più liberatorio del poema epico grazie a cui il suo nome è diventato "immortale". La verità non necessita di persecuzioni per esser aiutata; al contrario, con le persecuzioni si impedisce la scoperta del vero. Con Gesù Cristo, una volta, la verità scese nel mondo; ma poi seguirono generazioni di impostori che la frantumarono in mille pezzi, per ricomporre i quali lavorano appunto gli amici della verità. Si farebbe bene, quindi, a liberare questo concetto dal suo travestimento cristiano. Tant'è vero che Milton, ricalcando il greco **Isocrate** nel titolo e nell'intenzione del suo saggio, fu invero – quale indipendente – estremamente antichiesastico, parlando tuttavia, nella sua collera anticlericale, il medesimo linguaggio della Bibbia. Come **Cromwell.**

L'insensatezza della censura viene dimostrata muovendo dalla Bibbia: il Signore, difatti, non ha affidato al santo Pietro le chiavi della stampa come quelle del paradiso! Con ragione, l'approvazione ecclesiastica viene concessa con la parola latina "imprimatur", giacché la lingua del popolo non si presta a un'idea così servile. A nulla, d'altronde, giova la censura, com'è vero che non si tengono lontani i corvi dal parco sbarrando il portone d'ingresso. Eppoi i giovani non potrebbero avere stima d'un maestro che fosse, a sua volta, sotto la sferza d'un censore, e che mai potrebbe insegnare qualcosa di nuovo, dato che i libri autorizzati dal censore parlano sempre e solamente il linguaggio del loro tempo.

Milton ricorda di aver conosciuto personalmente Galilei, diventato – da vecchio – prigioniero dell'Inquisizione perché sui moti degli astri la pensava diversamente da francescani e da domenicani. "Ma un uomo può essere un eretico dentro la verità". Un ricco commerciante non può amministrare i suoi affari religiosi come il suo magazzino; perciò lascia la propria religione e relativi attrezzi ad un amministratore delegato, nell'ubbidire al quale consiste ormai tutta la sua religiosità; il gestore della religione (ossia la devozione del commerciante), abita, mangia e dorme presso di lui, molto più lautamente del salvatore, poi la mattina se ne va "lasciando il prodigo mantenitore nella sua bottega, dove per tutto il giorno fa i suoi affari senza religione." Non ci può essere niente di più bello d'un uomo saggio e coscienzioso che ci comunica le ragioni per cui non condivide la fede generale. Ora, dopo l'ascesa al cielo del maestro e dopo la morte dei suoi apostoli, la verità insegnata dal maestro è stata massacrata.

[p.233]

In origine, la Riforma sarebbe partita dall'Inghilterra, grazie a Wicliff; ora sarebbe necessaria una riforma della Riforma. Ad eccezione del papismo, ogni fede dovrà essere tollerata. Gli inglesi non sono gesuiti, per tormentare chiunque ricerchi la verità; ove sia lecito promulgare dei divieti, allora è assai probabile che venga vietata la verità stessa, la quale appare irrilevante e spregevole al pregiudizio e all'inerzia mentale.

Nel 1644, quando pubblicò questa grande apologia della libertà di stampa, Milton non era

ancora – ciò che viene troppo spesso ignorato – il celebrato poeta del "*Paradise lost*". Le sue pedisseque poesie giovanili non avevano ancora alcuna influenza, e nei suoi libelli politici egli non aveva contato molto di più del più dotato corrispondente ufficioso di Cromwell.

Ora finalmente esaudiva appieno la sua promessa di schierarsi per le tre libertà dell'uomo: per la libertà del matrimonio (i seguaci della sua tesi che si dovesse agevolare il divorzio si chiamarono infatti miltonisti), per la libertà di educazione, per la libertà di pensiero. Nella sua personale convinzione, Milton fu certamente un cristiano; eppure, nel suo credo più autentico, fu vicinissimo ai rimostranti e ai sociniani; solo che in lui il poeta fu superiore al ribelle, abbracciando – in quanto poeta – le forme della fede positiva, il dio e il diavolo.

Anche Milton si pone sul terreno del *contrat social*. E' repubblicano, ma gli sarebbe altrettanto cara una monarchia che rispondesse appieno al contratto sociale. Solo quando i presbiteriani – ovvero i chierici d'una chiesa dogmatica – si schierano contro gli "Indipendenti", a favore del re già condannato, Milton impugna la penna quale avvocato del tirannicidio; e ancora, con un altro veemente scritto, ossia col raffinato pamphlet "*Ikonoklastes*". E quando il re fu giustiziato, quando tutti i piagnoni del continente piansero sul sangue versato (proprio come nel 1793 non solo **Schiller**, anche **Klopstock**, ambedue cittadini onorari della Repubblica Francese), anche allora Milton si presentò nuovamente come paladino del diritto pubblico inglese. Diverse argomentazioni, in questi opuscoli, sono piuttosto schematiche e legate a stati d'animo contingenti; ma quel che dev'esser detto, vi è detto con estrema energia.

[p.234]

7. LE VAYER E GASSENDI

LA MOTHE LE VAYER – "CINQ DIALOGUES" – "DE LA VERTU DES PAYENS" E LA "SALVEZZA DELL'ANIMA" – FILOSOFI PAGANI – VIRTÙ DEGLI SCETTICI – PIERRE GASSENDI

Il dubbio sorridente, che specialmente in Francia dominò le belle lettere per oltre un secolo, costituendo l'ideologia prevalente di statisti e di cortigiani, non s'era ancora consolidato in consapevole Illuminismo; dovremo però ben presto percorrere l'itinerario di questo razionalismo attraverso la libertà di pensiero nei Baesi Bassi, attraverso la deistica religione di natura degli Inglesi fino agli Enciclopedisti e materialisti francesi. Quell'ilare dubitare aveva semplicemente preparato l'atmosfera ostile alla Chiesa che in Francia – già nel XVII secolo – portò alle più audaci manifestazioni d'un meccanicismo ancora filosofico e d'uno scetticismo terribilmente religioso. A tali convincimenti si accostarono già un Le Vayer, grazioso esponente del dubbio sereno; **Gassendi**, il moderno scopritore del materialismo precristiano, guardingo solo nella forma; da ultimo **Pierre Bayle**, il perfezionatore della scepsi non cristiana.

Le Vayer – La Mothe le Vayer (1588-1672) non merita davvero l'oblìo dell'età presente; appartiene alla schiera dei primi scettici francesi, anche se non ha posseduto né l'ingenua bellezza di Montaigne, né lo spirito critico di Bayle, e nemmeno, malgrado la sua monelleria (anche a tarda età), l'estro travolgente di **Voltaire.** Fu ancora molto letto nel corso del Settecento; Voltaire lo esaltava (nell'appendice al suo "*Siècle de Louis XIV")* per aver combattuto per primo, nel suo libro sulle virtù dei pagani, la sciocca opinione che la nostra morale fosse migliore di quella dell'antichità; e paragonava già il motto spagnolo di le Vayer:

De las cosa mas seguras

La mas segura es dudar.

col celebre detto di Montaigne "Que sais-je". In Germania si apprezzò il gaio canzonatore della religione soprattutto come un erudito. Vero è che l'illuminista **H.Gundling** giudicò il suo libro sulle virtù pagane un'opera incomparabile, ma utilizzò i quindici volumi dell'opera di le Vayer come opera di consultazione in luogo d'una piccola biblioteca; evidentemente, per poter citare più comodamente autori greci e latini. Oltre tutto, il grande pedante **Gottsched** si sforzò con successo di rendersi ridicolo con due chiose, oltremodo filistee, alla voce "Vayer" fatta da Bayle.

[p.235] Nella prima critica pedantescamente la naturalezza con cui le Vayer, e poi soprattutto Bayle, usavano parlare di argomenti sul sesso: "il suo dizionario poteva senza dubbio esser riempito di innumeri articoli utili e onesti, solo che si fosse risparmiato tutti i nocivi esempi di voluttà e di lascivia, senza cercare di eccitare ed esasperare le voglie dei suoi lettori."; e grottesco vi suona il consiglio a **Svetonio**, di come avrebbe dovuto scrivere seguendo il gusto di Gottsched! La seconda chiosa è rivolta, con pari ottusità, contro la pessimistica concezione di le Vayer: che la vita sia così indifferente, per non dir peggio, che non vorrebbe riviverla volontariamente neppure con tutte le gioie della giovinezza.

Dalla biografia di quest'uomo, nessuna circostanza è così rilevante (neppure quella di essersi sposato la seconda volta a 76 anni!), quanto quella che proprio lui, dopo aver già pubblicato alcuni scritti francamente ereticali, fu scelto quale precettore del principe ereditario, del conte di Angiò e del quattordicenne fanciullo che si chiamerà poi Luigi XIV. Il cardinale **Richelieu** fece questa scelta – approvata in seguito dal cardinale Mazarino – nonostante che le Vayer avesse già applicato i princìpi scettici di Sesto Empirico alle questioni più controverse: alla diversità nella fede cattolica tra il popolo francese e quello spagnolo, alla relatività del buon senso comune, al diritto di dirimere difficili problemi con un sì o un no di pari valore.

Questo fatto, posto in evidenza anche da Voltaire, getta certamente una luce sulla fede circolante nella corte francese. Malgrado l'irreligiosità del tempo, uno spirito libero quale

precettore del principe non sarebbe stato concepibile se le Vayer stesso non avesse affermato di insegnare una scepsi cristiana, vale a dire che dubitava così radicalmente di tutto il sapere, che la conseguenza immediata era la fuga nella fede. Chi potrebbe decidere se questa giustificazione – in le Vayer, e nei suoi lettori pieni di ammirazione – sia stata più un'autosuggestione o un inganno? Si spingeva infatti il dubbio negli stessi dogmi fino all'irrisione, ma si teneva pur sempre aperta – con prudenza esterna, e fors'anche interiore – la porta che permettesse di rientrare nell'ortodossia. Così stavano ancora le cose con la "scepsi cristiana" di **Huet**, e forse perfino con **Berkeley**; solo che Huet si dava di rado alle canzonature, Berkeley giammai. Solo Voltaire chiuderà la porta verso la fede cristiana, per potersi tener aperta un'uscita di sicurezza verso il deismo, forse con una buona coscienza filosofica.

[p.234]

LE VAYER E GASSENDI

La Mothe le Vayer – "Cinq Dialogues" – "De la Vertu des Payens" e "La salvezza dell'anima" – Filosofi pagani – Virtù degli scettici – Pierre Gassendi – Descartes/Cartesio

Il dubbio sorridente, che specialmente in Francia dominò le belle lettere per oltre un secolo, costituendo l'ideologia prevalente di statisti e di cortigiani, non s'era ancora consolidato in consapevole Illuminismo; dovremo però ben presto percorrere l'itinerario di questo razionalismo attraverso la libertà di pensiero nei Paesi Bassi, attraverso la deistica religione di natura degli Inglesi fino agli Enciclopedisti e materialisti francesi. Quell'ilare dubitare aveva semplicemente preparato l'atmosfera ostile alla Chiesa che in Francia – già nel XVII secolo – portò alle più audaci manifestazioni d'un meccanicismo ancora filosofico e d'uno scetticismo terribilmente religioso. A tali convincimenti si accostarono già un Le Vayer, grazioso esponente del dubbio sereno; Gassendi, il moderno scopritore del materialismo precristiano, guardingo solo nella forma; da ultimo Pierre Bayle, il perfezionatore della scepsi non cristiana.

Le Vayer – La Mothe le Vayer (1588-1672) non merita davvero l'oblìo del presente; appartiene alla schiera dei primi scettici francesi, anche se non ha posseduto né l'ingenua bellezza di Montaigne, né lo spirito critico di Bayle, e nemmeno, malgrado la sua monelleria (vivace anche a tarda età) l'estro travolgente di Voltaire. Fu ancora molto letto nel corso del Settecento; Voltaire lo esaltava (nell'appendice al suo "*Siècle de Louis XIV")* per aver combattuto per primo, nel suo libro sulle virtù dei pagani, la sciocca opinione che la nostra morale fosse migliore di quella dell'antichità; e paragonava già il motto spagnolo di le Vayer:

De las cosa mas seguras

La mas segura es dudar.

col celebre detto di Montaigne "Que sais-je". In Germania si apprezzò il gaio canzonatore della religione soprattutto come un erudito. Vero è che l'illuminista **H.Gundling** giudicò il suo libro sulle virtù pagane un'opera incomparabile, ma utilizzò i quindici volumi dell'opera di le Vayer come opera di consultazione in luogo d'una piccola biblioteca; evidentemente, per poter citare più comodamente autori greci e latini. Oltre tutto, il grande pedante **Gottsched** si sforzò con successo di rendersi ridicolo con due chiose, oltremodo filistee, alla voce "Vayer" fatta da Bayle.

[p.235] Nella prima critica pedantescamente la naturalezza con cui le Vayer, e poi soprattutto Bayle, usavano parlare di argomenti sul sesso: "il suo dizionario poteva senza dubbio esser riempito di innumeri articoli utili e onesti, solo che si fosse risparmiato tutti i nocivi esempi di voluttà e di lascivia, senza cercare di eccitare ed esasperare le voglie dei suoi lettori."; e grottesco vi suona il consiglio a **Svetonio**, di come avrebbe dovuto scrivere seguendo il gusto di Gottsched! La seconda chiosa è rivolta, con pari ottusità, contro la pessimistica concezione di le Vayer: che la vita sia così indifferente, per non dir peggio, che non vorrebbe riviverla volontariamente neppure con tutte le gioie della giovinezza.

Dalla biografia di quest'uomo, nessuna circostanza è così rilevante (neppure quella di essersi sposato la seconda volta a 76 anni!), quanto quella che proprio lui, dopo aver già pubblicato alcuni scritti francamente ereticali, fu scelto quale precettore del principe ereditario, del conte di Angiò e del quattordicenne fanciullo che si chiamerà poi Luigi XIV. Il cardinale **Richelieu** fece questa scelta – approvata in seguito dal cardinale Mazarino – nonostante che le Vayer avesse già applicato i princìpi scettici di Sesto Empirico alle questioni più controverse: alla diversità nella fede cattolica tra il popolo francese e quello spagnolo, alla relatività del buon senso comune, al diritto di dirimere difficili problemi con un sì o un no di pari valore.

Questo fatto, posto in evidenza anche da Voltaire, getta certamente una luce sulla fede circolante all'interno della corte francese. Malgrado l'irreligiosità del tempo, uno spirito libero quale precettore del principe non sarebbe stato concepibile se Le Vayer stesso non avesse affermato di insegnare una scepsi cristiana, vale a dire che dubitava così radicalmente di tutto il sapere, che la conseguenza immediata era la fuga nella fede. Chi potrebbe decidere se questa giustificazione – in Le Vayer, e nei suoi lettori pieni di ammirazione – sia stata più un'autosuggestione o un inganno? Si spingeva infatti il dubbio negli stessi dogmi fino all'irrisione, ma si teneva pur sempre aperta – con prudenza esterna, e fors'anche interiore – la porta che permettesse di rientrare nell'ortodossia. Così stavano ancora le cose con la "scepsi cristiana" di **Huet**, e forse perfino con **Berkeley**; solo che Huet si dava di rado alle canzonature, Berkeley giammai. Solo Voltaire chiuderà la porta verso la fede cristiana, per potersi tener aperta un'uscita di sicurezza verso il deismo, forse con una buona coscienza filosofica.

[p.236]

Io conosco bene soltanto i due libri più celebrati di Le Vayer, ai quali limiterò pertanto la mia esposizione: i "*Cinq Dialogues*" e "*De la Vertu des Payens*".

"***Cinq Dialogues***" – La prima opera uscì solo nel 1673 sotto falso nome, col titolo "*Cinq Dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero"*, dove lo pseudonimo sembra costituire un gioco a rimpiattino[20].

Il vecchio scrittore (allora 85enne) afferma di non aver scritto il libro per il grande pubblico, ma soltanto per i suoi amici, da filosofo pagano, *in puris naturalibus*. Una massima di Plinio dice che nulla è più incerto, più miserabile e più borioso dell'uomo; uno scettico veramente cristiano, anzi cattolico, del XIX secolo, ha potuto premettere il medesimo motto al suo scritto sull'indifferentismo religioso. Le Vayer rivolge i suoi attacchi contro i sofistici filosofi cattedratici, credenti nei dogmi. Ma la tendenza è pagana: la tranquillità d'animo viene ricercata nell'indifferentismo religioso. Il primo dialogo è composto interamente sul modello di Sesto Empirico, che non è molto appagante, perché lo stesso scetticismo antico ha in sé qualcosa di dogmatico; dalla disparità dei costumi e delle opinioni si trae di continuo la conclusione che nemmeno la morale degli uomini sia univocamente giustificabile.

Il secondo dialogo è arrogante fino all'impudenza; il sottotitolo, alludendo al famoso Simposio di Platone, recita "Il banchetto scettico". Si parte daccapo dalla diversità del gusto, ma poi, con abbondanti sconcezze, oltre a cibi e bevande, viene indagato anche il piacere dell'amore; tutto conduce però all'esaltazione della sacra scepsi. A mo' di variazione, nel terzo dialogo – con maggior serietà, ma sempre paganamente – si contrappongono a queste effimere voglie le gioie spirituali della solitudine. Tutto il quarto dialogo è, in compenso, una rude satira alla credulità e stupidità dei contemporanei, nella popolare forma di "lode dell'asino", non senza riferimenti ad analoghi scritti di **Erasmo** e di **Agrippa** di Nettesheim. Finalmente, il quinto e ultimo dialogo offre al vecchio mattacchione occasione di fare la sua beffarda riverenza alla Chiesa: come nelle abitudini della tavola e dell'amore, dei rapporti sessuali e dei costumi, così anche nelle teorie della religione naturale non vi sono concordanze né certezze; il meglio che si può fare, insomma, è di affidarsi alla rivelazione.

[p.237]

Ebbene, se già nel Medioevo – col giuoco della doppia verità – era difficile pervenire alla

[20] Di questo Tubero, Le Vayer crede di sapere che il famoso scettico **Alnesidemos** avrebbe dedicato il suo capolavoro a lui come al suo sodale filosofico. Ebbene, la ricerca più aggiornata non ha potuto accertare se questo Tubero sia stato l'amico di Cicerone, noto da altre fonti, o se fosse addirittura suo nipote; la questione, del resto, non è tanto importante, e varrebbe per la cronologia antica. Eppoi lo stesso Le Vayer sapeva appena delle beghe scolastiche che costituivano la differenza tra Alnesidemo e la cosiddetta Nuova Accademia; egli usava semplicemente, o eruditamente, il nome d'uno scettico dimenticato per uno pseudonimo, preoccupandosi poco o punto della maschera prescelta, tanto che, tra le argomentazioni greche e latine, ne disseminò anche di italiane e spagnole.

sincera intenzione degli scriventi, ora, con gli scettici del Seicento, questa difficoltà si acuisce fino a diventare un problema della più raffinata critica psicologica. In alcuni contemporanei di Le Vayer si potrebbe avviare una ricerca sul quesito: la loro scepsi era un dubbio cristiano, o disperatamente non cristiano? A stento si può credere che **J. Glanville** (morto il 1680), avendo pressoché anticipato il più ardito pensiero d'un Hume, avesse usato il dubbio solo come trampolino per il "salto mortale" nella fede ecclesiastica; è già più credibile, magari, che il premostratense **H. Hirnhaim** (morto il 1679), traviato dal suo odio per il protestantesimo, abbia messo in dubbio tutto quanto il pensiero solo per mettere nel torto la filosofia moderna contro la rivelazione e, stranamente, persino contro la mistica. In Le Vayer, come in Montaigne, non si esiterà molto a spiegare la sottomissione alla Chiesa come una messinscena della prudenza; anzi, qua e là si è tentati di associarla mentalmente alla linguistica sfrenatezza d'un **Nietzsche.** In particolare, il primo e il terzo dei dialoghi contengono pensieri che precorrono il capovolgimento di tutti i valori, prima di Locke. Nel dialogo sulla filosofia scettica si ricorda (p.14) che la scoperta dell'America ha distrutto completamente la fede nell'originaria parità delle visioni del mondo; più tardi, apprendiamo moltissimo circa l'egemonia che l'abitudine esercita sulla fede e sui costumi.

[p.238]

L'ultimo dialogo, trattando delle diverse religioni (*Dialogue de la diversité des Réligions),* è lo scritto più audace che le Vayer abbia osato contro il cristianesimo, anzi contro il teismo. Ovviamente, l'uomo di corte si tiene aperta un'uscita di sicurezza; si riconosce ancora espressamente nella filosofia scettica (come **Montaigne** e **Charron**), ma con l'ortodossia palesemente ipocrita con cui egli separa la fede dalla conoscenza, affermando di dubitare solo del sapere, ma non della fede. Sicché, nel corso del dialogo, che è ormai un saggio senza alcun valore artistico e senza moto drammatico, può rifarsi contemporaneamente al santo Tommaso e a tutti i vecchi e nuovi avversari della religione.

La neutralità dello scetticismo sarebbe la più felice premessa per l'accettazione della fede cristiana; ma subito dopo (p.344) l'intenzione razionalistica si tradisce nell'allievo che richiama l'attenzione del maestro sulla segretezza della loro conversazione, che consente di parlar senza sottintesi. Bisognerebbe esser ciechi, o fingersi tali, a voler disconoscere la finalità di tutta la confusa ricerca: gli eretici furono sempre i migliori e più dotti uomini del loro tempo; gli uomini hanno da sempre, e ancora nel presente, creduto le cose più folli, i negatori di Dio hanno prodotto le loro buone ragioni, la fede in Dio non è un'idea innata. Quello che Locke, pochi anni dopo, scriverà a favore del deismo e della tolleranza – in buon ordine, quindi in maniera più efficace e più convincente – si trova già in Le Vayer. In un caos, certo, non scevro di apprensioni e inquietudini.

Dalle più recenti cronache di viaggi, egli sa ormai che non tutti i popoli credono in un Dio, che paura o immaginazione o antropomorfismo hanno plasmato nei vari luoghi le diverse divinità. Senza riconoscere il significato profondo di questa migrazione verbale, Le Vayer racconta (sulle orme del viaggiatore **José de Acosta**) di una tribù delle Indie occidentali in cui i missionari dovettero introdurre la denominazione spagnola *Dios* , perché non esiste-

va una parola indigena per Dio. L'impero cinese, allora tanto ammirato, aveva un governo che non credeva a nessun aldilà e a nessun Dio. Da molti, la Provvidenza era già considerata una divina impostura, anche se – dopo il calice avvelenato di Socrate – non lo si diceva apertamente. Si riferisce sui sacrilegi degli antichi atei, con l'esplicita osservazione che l'ateismo può richiamarsi a famosi maestri e a specifiche ragioni. E si rammenta il detto di **Epicuro**: "Senzadio non è colui che cancella la folla degli dèi, bensì colui che fa pensare gli dèi secondo l'opinione della folla." Vi sono stati sempre grandi filosofi che si presero la piena libertà di contestare la leggenda d'una divina signoria del mondo. E sempre sono stati espressi dubbi sulla bontà e sulla potenza del Dio supremo. La religione o la superstizione hanno originato cose orrende; per esempio, ad un egiziano era lecito mangiare una persona piuttosto che la carne d'un gatto o una testa di cavolo.

In questa miriade di religioni, ciascuno crede di possedere quella vera e di poter condannare le altre come false; allo stesso modo i Troiani (secondo un vecchio modello scolastico), che non avevano mai visto il volto della bella Elena, litigavano sulle sue sembianze: ognuno credeva di avere la giusta idea della donna per la quale si lasciava ammazzare.

[p.239]

Ma si deve proprio restare nella religione in cui si è nati? Secondo l'opinione della gente, è sempre meglio esser superstiziosi piuttosto che senza Dio. Sennonché Le Vayer fa intendere che lui non la pensa a questo modo, che preferisce – non ancora con Bayle, la cui opera non era ancora scritta, ma certo con Plutarco – esser senzadio anziché superstizioso. E cita in proposito un gagliardo pensiero di **Bacone** di Verulamio: l'ateismo lascia all'uomo almeno la sua dignità e la possibilità d'una virtuosa mutazione, la superstizione lo rende un padrone assoluto annientando il suo raziocinio.

Ha un suono quasi di devozione, ma è tuttavia scolastico sacrilegio, quando Le Vayer trova intelligibile l'antropomorfismo degli dèi ma poi, come fosse solo un esempio, evidenzia ed esalta il Dio uomo del cristianesimo. E quando, candidamente, definisce un panteismo fortemente spirituale (che è già un naturalismo) una ragguardevole forma di religione. La vera religione non è raggiungibile con la sola ragione, dice Le Vayer con ben calcolata ingenuità. Vero è che una volta un principe moscovita, dopo lunga disamina delle diverse religioni, si decise di farsi cristiano; ma in ciò costui nutriva probabilmente recondite intenzioni. Il dialogo si chiude con una cristianeggiante lode dello scetticismo e coi due versi sopra citati:

De las cosa mas seguras (Tra le cose più sicure

La mas segura es dudar. la più sicura è il dubbio.)

"De la Vertu des Payens" – L'altro libro che c'interessa più da vicino, quello sulle virtù dei pagani, uscì nel 1642, dieci anni prima che Le Vayer diventasse precettore del principe. Qui, della sbrigliatezza del vegliardo, non vi sono che labili indizi. In quel tempo, Le Vayer viveva ancora le gaie follie che amerà moltissimo rappresentare in vecchiaia. Come

scrittore, era ancora rispettato, terribilmente erudito, un tantino scolastico, eppur già dotato d'una certa leggerezza di accenti. Il libro è dedicato – ovviamente con le indecorose frasi convenzionali – al cardinale **Richelieu**. "Gli adoratori del sole accendevano fuochi sugli altari, perché non trovavano in natura nessuna più degna vittima sacrificale, ed era nulla più che una minuscola luce di fronte alla luce del grande astro. Io sento l'ardire di emularli, mentre porgo questo trattato sulla virtù dei pagani, che certo non si può paragonare con le virtù cristiane né con quelle più che eroiche di Vostra Eminenza".

[p.240]

La Mothe le Vayer dovette impiegare un volumone di 370 pagine in quarto per intaccare modestamente la mostruosa tesi di Agostino per cui le virtù dei pagani non erano che splendidi vizi. Non si possono leggere – oggigiorno – tali dotte e vaste argomentazioni senza una profonda insofferenza per la lentezza della liberazione spirituale dell'uomo. La Mothe Le Vayer fu sicuramente uno spirito libero, eppure si sentiva obbligato – segnatamente nella prima parte del suo libro – a discettare non da filosofo, ma tutt'al più come un gioviale predicatore della domenica sulla questione: è lecito aggiudicare eterna beatitudine anche ad uno solo dei molti saggi e nobili pagani? Alcuni umanisti avevano osato ritener possibile la salvezza dell'anima dell'idolatrato Cicerone e del divinizzato Aristotele; su questo punto, persino un cattolico integralmente ortodosso come il gesuita **J.Gretser** di Markdorf non aveva voluto anticipare la divina misericordia. In realtà, l'autorità di Aristotele era talmente preponderante, che lo stesso **Tommaso** aveva tentato scolastiche distinzioni per poter attribuire a quei saggi pagani qualcosa di simile ad una fede in via di sviluppo, e con ciò l'indispensabile presupposto della salvazione.

Nel linguaggio, nelle pedantesche motivazioni, Le Vayer non è un uomo libero; nell'intenzione, però, non meno che nell'efficacia, egli è ormai un illuminista. Nondimeno, può ben esser stato consapevole della propria circospezione nel modo di esprimersi, dal momento che – in parecchi passaggi – egli non biasima la stessa prudenza nei grandi filosofi dell'antichità: anch'essi, appunto, erano stati spaventati dal ricordo della cicuta di Socrate. Inoltre, più d'una volta si dice pronto (p.277 e 365; cito dall'edizione originale) a sottomettere la sua opinione a quella della Chiesa. Raggiunge la sua finalità illuminante grazie ad un' interpretazione, che non si può definire propriamente ironica, ma che non è certo molto lontana dall'ironia. Si potrebbe paragonare al meglio questa tonalità col *dolus eventualis*. In pratica, egli scrive solamente per gente di corte, con cui sa di esser d'accordo sia nella miscredenza sia nell'impegno a non suscitar scandalo; professa quindi ubbidienza a tutti i dogmi e a tutte le risoluzioni della Chiesa, facendo una compunta faccia di circostanza, ma non ha nulla in contrario se si ride della sua professione e della sua seriosità. Così è quando (p.61) enuncia con la massima compunzione il paradosso: gli atei antichi erano sicurissimi dell'eterna salvezza specialmente perché avevano negato i falsi dèi; e così quando giustifica il suo positivo giudizio sui liberi pensatori dell'antichità affermando che costoro, dopo la vittoria del cristianesimo, non sono più pericolosi. Anche la conclusione del libro sembra alludere all'opportunità di leggere tra le righe: "*Ce n'est pas bien enseigner que d'enseigner tout.*" Ciò che saggiamente passa sotto silenzio, rivela ai

miei occhi il maestro dello stile.

[p.241]

"Salvezza dell'anima" – La seconda parte è largamente dedicata ai singoli filosofi. Per la nostra epoca agnostica, certo, la questione della salvezza dell'anima – riferita ai sapienti precristiani – è abbastanza grottesca; ma l'incredulità del XVII secolo era di natura essenzialmente diversa. Anche gli spiriti liberi avevano un'idea ancora confusa d'una vita dopo la morte, di ricompensa e di punizione; a ciò si aggiungeva che il mondo intellettuale era ancora molto più direttamente dipendente di quanto non sia oggi da Socrate, Platone, Aristotele, da Seneca e da Cicerone, e si preoccupava perciò – ancora seriamente – della salvezza delle anime di quei grandi personaggi. Scolastici timorati di Dio s'erano già tormentati per escludere quei grandi, a furia di logiche deduzioni, dall'universale perdizione di tutti i pagani; nei loro cuori, gli umanisti erano convinti che essi valessero molto di più di tanti Padri della Chiesa; adesso, dopo il Concilio di Trento, la Chiesa era di nuovo più potente che all'epoca del Rinascimento, ma ciò nondimeno la libertà di pensiero aveva progredito al punto che Le Vayer poteva ridere ormai segretamente della questione stessa, purché non toccasse la dogmatica nelle sue letterali formulazioni.

Detto questo, potrò accennare più brevemente alla valutazione dei singoli filosofi. Una spregiudicata anticritica della critica – apparentemente cristiana – di Le Vayer porterebbe troppo lontano, non foss'altro perché egli opera impiegando tutti gli aneddoti e le leggende dell'antica storiografia filosofica che, oggi, sono diventati spesso una *chronique scandaleuse* dell'antichità. Solo un'altra osservazione vorrei premettere, giacché mi sembra rivelare con particolare evidenza la conscia intenzione di Le Vayer: per la virtù e la possibilità di "salvezza" dei filosofi antichi – usati in varie guise dalla teologia cristiana – egli si limita a presentare argomenti tramandati, mentre si prodiga in tutti i modi per dimostrare la virtù degli antichi "eretici", degli epicurei, degli scettici e dell'imperatore Giuliano.

Filosofi pagani – Socrate è rappresentato non molto diversamente che se fosse stato il primo martire cristiano, un martire del monoteismo prima di Cristo. Una volta, Erasmo aveva osato dire per celia che lui pregava, in certe occasioni, al santo Socrate. Il che è assai audace, commenta Le Vayer; ma ancora più audace sarebbe dannare all'eterno fuoco infernale il massimo saggio della Grecia, senza preoccuparsi della grazia di Dio.

[p.242] Platone è stato chiamato il divino, promuovendo certamente anche la fede nella divinità. Con la collaudata arte illusionistica si mettono in evidenza, negli scritti di Platone, taluni tratti cristiani, che in realtà da Platone (attraverso i neoplatonici) sono confluiti nella dogmatica cristiana. Con un furtivo segno della croce dinanzi al potere del diavolo, si rammenta che inattendibili fonti hanno narrato d'una verginale nascita di Platone. Il capitolo si chiude, com'è frequente il caso, col desiderio o la speranza che Platone sia stato redento per la misericordia di Dio.

Ancor più facile sembrava la cristiana salvazione di **Aristotele.** Da secoli ormai era questo il filosofo "cristiano" per antonomasia: avrebbe scritto addirittura sotto l'influsso diretto

dello Spirito santo, godeva nelle Università di un'autorità non inferiore a quella degli evangelisti, anzi maggiore nei campi della logica e delle scienze naturali. Le Veyer è dunque assai incline a credere decisamente nell'eterna beatitudine di Aristotele; gli deve infatti la parte più sicura del suo umano sapere. Tuttavia, per riguardo verso la Chiesa, vuol considerare dubbia la salvezza di Aristotele, che personalmente auspica di cuore.

Diogene, il cinico, viene lodato particolarmente per aver negato i falsi dèi della sua terra. Il celebre e bell'aneddoto che di lui si racconta (tramandatoci peraltro dal dichiarato ateo Diagora) è qui esposto con tal garbo, quasi che non si potesse applicarlo alla religione cristiana: quando, in sua presenza, si ammirarono in un tempio i doni votivi, offerti dai naviganti superstiti per il salvataggio dai pericoli del mare, Diogene avrebbe detto: "Se si potessero numerare gli ex voto promessi dai marinai in angustie, che qui non ci sono perché costoro naufragarono nonostante i loro voti e le preghiere, certo è che il loro numero sarebbe molto più grande!". Ebbene, per la salvezza di Diogene e dei suoi seguaci, Le Vayer non intende offrire garanzie. In questo punto l'ironia si tocca con mano, dato che l'autore dubita della virtù e della contrizione di Diogene, e poco più avanti (p.169), dopo diverse opportune riserve, paragona i cinici con i Cappuccini.

Sembra agevole, ora, interpretare come buon cristiano **Zenone,** il fondatore della Stoa; tant'è vero che le declamazioni degli stoici dai pulpiti cristiani erano quasi popolari e comuni quanto le tesi di Aristotele dalle cattedre cristiane. Eppoi gli Stoici erano così terribilmente virtuosi nella loro morale, che i cristiani avevano di che vergognarsene. Solo un punto era inquietante. Gli stoici predicavano il suicidio e non erano alieni dal riconoscere, nella facoltà di effettuarlo, il carattere discriminante tra animale e uomo. Perciò sarebbe stata necessaria un'eccezionale bontà di Dio per elargir loro, in considerazione di altre virtù, l'eterna felicità.

[p.243]

Un po' appartato dalle altre scuole incontriamo **Pitagora**, il quale propendeva per diverse superstizioni pagane. Ma forse si era convertito, e comunque non si dovrebbe mai anticipare il giudizio dell'onnisciente e onnipotente Iddio, presupponendo sicura e irrimediabile la condanna alla perdizione.

Assai singolare è il giudizio su **Epicuro**, la cui setta già nell'antichità faceva coalizzare contro di sé l'odio delle scuole avversarie e che – fino alla metà del Seicento – restò per antonomasia un concentrato di immoralità e di empietà senzadio. Le Vayer sa che i libidinosi erano non autentici seguaci di Epicuro, ma sa anche che Epicuro stesso è tra i più risoluti negatori di Dio; conosce il fascino dell'epicureismo verso cui – come alla più radicale delle dottrine – si sono convertiti moltissimi seguaci di altre filosofie, mentre nessuno se n'è allontanato. D'altronde, Le Vayer è già iniziato alle ricerche che **Gassendi** pubblicherà solo cinque e sette anni più tardi; egli nomina espressamente Gassendi come uno dei più dotti contemporanei, annunciando che il sistema di Epicuro – senza voler recar pregiudizio all'autorità della Chiesa e al rispetto per i buoni costumi – perverrà allo stesso prestigio che hanno altre concezioni, ivi compresa la verità sulla pluralità dei

mondi. Insomma, egli dispera per la salvezza dell'anima di Epicuro; ma certo, a dispetto del suo ateismo, egli fu un eccellente pensatore ed una persona squisita.

Virtù degli scettici – Ancor più notevole è l'atteggiamento verso gli scettici, che naturalmente dubitavano su tutto, quindi anche della divinità. Come in tutti i suoi scritti, le Vayer professa liberamente l'opinione che ad ogni enunciato si debba aggiungere una parolina come "forse", oppure "non so", e che in ogni rinunzia alla certezza consista l'unica felicità dello spirito. Perché dal pensiero non si può mai estrarre interamente l'uomo. Ebbene, poiché gli scettici estendevano anche alle cose divine la loro *docta ignorantia* (da essi affermata assai prima del cardinale da Cusa), poiché gli scettici non possedevano neppure la giusta religione naturale (né implicitamente la fede, non sviluppata o non evolutasi), ne segue, a prima vista, che sia compromessa la loro eterna salvezza. Ma, per esser precisi, la loro sfiducia verso la ragione, la loro modestia di spirito si accorda perfettamente coi fondamenti del cristianesimo. Il regno dei cieli non è forse promesso ai poveri di spirito? Quanto all'immutabilità della legge morale, il dubbio fondamentale è invero poco rassicurante. Ciò nondimeno Le Veyer – in sintonia con il saggio Salomone e...con l'apostolo Paolo! – propende per i dubbi, per l'incertezza e per la "*ignorantia*" degli scettici. Non foss'altro per questa posizione su Epicuro e sugli scettici, mi è sembrato giusto collocare il precettore di principi Le Veyer, malgrado le sue riserve cortigianesche, tra i vincitori sul Medioevo, tra Gassendi e Bayle, non già tra gli imbelli dubitatori che ridono.

[p.244]

Sorprendente, e abbastanza inedito, è che Le Veyer inserisca ora – tra le file degli antichi filosofi – **Confucio**, "il Socrate della Cina". Ciò che allora si conosceva della civiltà del lontano Oriente, poggiava su rade relazioni di missionari. Sarebbe certo meritevole d'una particolare ricerca definire più precisamente l'influenza di quelle cronache sulla liberazione spirituale dell'Occidente; i liberi pensatori richiamarono l'attenzione sulla morale senza rivelazione dei Cinesi (un coraggio di cui restò quasi vittima **Christian Wolff**) con intento illuministico pari a quello che, dal XII secolo, avevano mostrato additando la morale – non cristiana e nondimeno encomiabile – degli Arabi. Ora, mediante satire e dialoghi religiosi, si esalta in maniera dimostrativa, con maggior o minor prudenza, l'estremo Oriente, servendosene contro il cristianesimo, come già era servito l'Islam attraverso i secoli. Per la verità, Le Vayer è ancora assai circospetto; col suo consueto *dolus eventualis* mostra di sperare nella salvezza di Confucio (e del Xaca) senza voler pronunciarsi riguardo alla grazia e alla misericordia divina[21].

Il caso del romano **Seneca** si presenta estremamente complicato per il punto di vista apparentemente cristiano di Le Vayer. Da un lato, Seneca era ammirato dai padri della Chiesa ancora di più che gli altri stoici, e messo dalla leggenda in rapporto col santo

[21] Secondo la scienza religiosa conosciuta allora da Le Vayer, Xaca era un idolo dei Giapponesi, ma sicuramente era il nome – **Saca, Cakya** – sotto il quale Buddha era venerato in Giappone.

Paolo, suppergiù alla stessa stregua d'un santo cristiano; dall'altro lato, era uno stoico non del tutto ortodosso, al punto da accordarsi – sovente in modo inquietante – con **Epicuro**, anche se poi finiva per parlare assai suggestivamente della divinità. Al che si aggiungeva che Seneca operò dopo la nascita di Cristo, sotto l'imperatore Nerone, e che implicitamente non gli poteva giovare, dopo l'annuncio della nuova rivelazione, la tollerante visione d'una fede. Insomma, stando alla prospettiva del santo Tommaso, Seneca dovrebbe considerarsi dannato. Ma forse, senza offendere la coscienza e senza timore della collera celeste, si possono formulare auspici e speranze in suo suffragio.

Da ultimo, Le Vayer scandaglia con inaudita spregiudicatezza il carattere dell'imperatore **Giuliano**, il famigerato apostata. In precedenza, aveva già osato dichiarare questo abietto personaggio – dopo i rituali inchini al cospetto della Chiesa – come il più prestigioso di tutti gli imperatori romani. Questo giudizio, ora**,** cerca di giustificarlo meglio confutando le oltraggiose diffamazioni dei "buoni Padri".

[p.245]

Stando alle testimonianze dei migliori scrittori, Giuliano era stato un eccellente monarca, in guerra e in pace, avendo solo abusato, quale rinnegato, dei doni elargitigli da Dio. Attualmente, dodici secoli dopo la sua caduta, dacché l'Islam si è esteso su tutto il mondo antico, e poiché nella cristianità vi sono più atei di quanti vi fossero mai prima, non bisogna più temere la rinascenza degli antichi idoli, e si possono quindi valutare i pregi dell'apostata più imparzialmente dei padri della Chiesa, i quali ci vedevano le minacce per la nuova fede. Le Vayer non crede affatto ciò che il santo **Crisostomo**, da testimonio oculare, racconta circa la dissolutezza dell'imperatore. E' necessario riconoscere le sue virtù, anche un rinnegato può esser virtuoso. E' probabile che, con la caduta di Giuliano, Dio abbia avuto speciali intenzioni; in ogni caso, la sua figura può servire ai prìncipi moderni da esempio e da deterrente.

[p.246]

Gassendi e Cartesio – La Mothe le Veyer fu in sostanza apprezzato solo come elegante scrittore. Il suo contemporaneo Gassendi era invece un naturalista; per questo ha su di noi una presa più immediata dell'assai più brillante Le Veyer. Prendendo in mano gli scritti di Gassendi, abbandoniamo per la prima volta quasi totalmente il mondo del Medioevo; non siamo ancora sul terreno della scienza esatta della natura, ancora non apprendiamo i suoi successi pratici e la sua nuova superstizione gnoseologica, e tuttavia abbiamo già a che fare con qualcosa come una scienza senza premesse, il che è molto più evidente in Gassendi che nel suo maestro Cartesio.

Se io fossi così stolido da aspirare alla completezza, dovrei indagare anche sul rapporto di Gassendi con la stupefacente libertà d'un **Leonardo** da Vinci, d'un **Vives**; se non che il mio spazio non basta nemmeno per illustrare i rapporti di Gassendi con Cartesio. Accanto a Gassendi, Cartesio avrebbe potuto diventare (secondo il suo recondito convincimento, credo) un rinnovatore della visione meccanicistica dell'antichità... ma certo, solo che fosse stato diverso da quello che era!

Il geniale matematico **Cartesio** aspirò ad un'interpretazione matematica del mondo, ma intralciò questa sua impresa per voler cristianeggiare ad ogni piè sospinto: nell'astronomia e nella fisica, giacché non osava riconoscere la dottrina di Galilei, nella psicologia, volendo giustificare nuovamente il dispregio degli animali tramandato dalla Bibbia neotestametaria, nella filosofia, ampliando sistematicamente il tradizionale dualismo di spirito e materia. Malgrado le stupende doti speculative, Cartesio non potrà mai esser annoverato fra i liberatori dalle catene religiose, non più di quanto possa esserlo l'ancor più sagace **Leibniz**: soltanto caratteri animosi – liberi da invidia e da vanagloria – possono diventare autentici liberatori. Probabilmente, Cartesio conobbe anche gli scritti di Gassendi oggi perduti, e seppe apprezzarli e farne tesoro; ma poi finì per piegarsi alla Chiesa, ripudiando gli epicurei.

E certo, neppure Gassendi fu un temerario irruente. Nei confronti della Chiesa fu astuto come un serpente, lodando perfino il sistema planetario (superato già sul nascere) di **Tycho Brahe**, perché collimava con la Bibbia meglio di quello copernicano. Tutta la sua prudenza, però, non gli impedì di restar fedele al compito della sua vita: insegnare nuovamente l'atomismo di Epicuro, totalmente ateistico nei suoi effetti, prefiggendosi inoltre di riabilitare la malfamata morale epicurea. E tutto questo senza mai far professione di carattere ateistico o non cristiano. Solo che egli, in qualità di fisico, si occupa esclusivamente delle cause immediate degli accadimenti naturali, non della prima causa, per quanto divina possa essere; tanto che una volta fa capire di considerare l'onnipresente calore pressappoco come l'anima del mondo. Così farà del resto, più tardi, lo stesso Holbach, mentre **Priestley** e **Lavoisier** lavoravano già alla spiegazione chimica del calore.

Ci si rammenti (cfr I, p. 126 segg.) di come il nome di Epicuro si fosse trasformato in vero e proprio insulto, essendo in pratica sinonimo di "porco", se si vuol valutare l'oggettivo coraggio necessario per difendere non solo la concezione atea del mondo di **Epicuro**, ma anche la sua vituperata condotta di vita. E questo fece purtuttavia Gassendi nelle sue opere principali (dal 1647), dopo aver prima attaccato – con animo consciamente "inattuale" – gli aristotelici e, con qualche presunzione, lo stesso Cartesio.

Per la prima volta, dopo un millennio e mezzo, c'era un pensatore che osava professarsi pubblicamente seguace di Epicuro e pretendeva senz'altro di esser stimato come epicureo; gli fu donata, nei Paesi Bassi, una gemma con l'effigie dell'antico negatore di Dio. Insomma, Gassendi fu cauto (ipocrita, diciamolo pure) nella forma, spregiudicato nella sostanza. Non fu certo per sua spontanea volontà che bruciò la sua prima opera, le sue "inattuali meditazioni" (le *Exercitationes paradoxicae*, del 1624); forse i suoi amici parigini, raccolti intorno al libertario **Mersenne**, l'indussero a tanto. Più di trent'anni dopo, uscì almeno un estratto di quei libri distrutti, dal quale apprendiamo che aveva insegnato precocemente il nuovo sistema cosmologico e l'eresia bruniana della pluralità dei mondi, al pari dell'atomismo e della morale vitalistica di Epicuro.

[p.247]

Non molto più tardi di Gassendi, sicuramente in dipendenza da lui, **Hobbes** divenne un rinnovatore sia dell'atomismo sia della psicologia (come preferisco dire invece di etica) di Epicuro; con influenza altrettanto forte su filosofia e diritto pubblico, come forte è stata la ripercussione di Gassendi sulla fisica. In ciò Hobbes fu ancora più libero di Gassendi, in quanto questi (qui pur sempre "medioevale") vedeva in Epicuro a sua volta un'autorità – opposta alla dominante autorità di Aristotele -, mentre Hobbes non si rifece mai ad alcuna autorità, ammettendo sempre e solo motivi razionali. Sicché Hobbes, volendo oltretutto sottomettere la Chiesa allo Stato, acquistò fama di ateo più facilmente del "clericale" prevosto Gassendi. Di certo, però, Hobbes fu continuatore di Gassendi nell'attualizzazione di Epicuro; e probabilmente, avendo a Parigi fatto parte della sua cerchia di amici, vi conobbe i libri delle sue inattuali riflessioni o esercitazioni intellettuali, che andarono poi distrutti.

Per queste interazioni, e perché la rinascenza dell'atomismo è divenuta il punto di partenza per la concezione materialistica o meccanicistica del presente, per le invenzioni e le scoperte degli ultimi secoli, ma anche per i relativi gravi errori critico-gnoseologici, per tutto questo Gassendi avrebbe potuto esser presentato benissimo – e con maggior diritto di **Bacone di Verulamio** – come l'iniziatore della nuova scienza della natura. Per questo mi è sembrato più giusto trattare Gassendi come il più grande scettico nel sapere della natura, accanto a Bayle, lo scettico più agguerrito nelle cose dello spirito e della fede. Non è infatti un puro caso che uno dei primi alunni di Gassendi – **Robert Boyle**, fondatore della chimica moderna – abbia intitolato la sua opera maggiore "*Chemista scepticus*" (1661); molto più sinceramente di Cartesio, infatti, i materialisti sono partiti dal dubbio per pervenire ad alcune verità per accostamento, anche se naturalmente non alla stessa inavvicinabile verità.

Vita di Gassendi – Per la biografia, devo aggiungere che Pierre Gassendi (ma il nome originale era forse Gassend) era nato nel 1592 in Provenza, passò prestissimo per un *enfant prodige* e, nonostante la salute cagionevole, acquistò giovanissimo prestigio quale maestro e religioso. Si dedicò senza posa ad incarichi di professore (per filosofia e matematica) nella sua provincia, poi a Parigi, ammalandosi di continuo e appartandosi nella quiete delle sue cariche religiose. Morì a Parigi nel 1655, sicuramente vittima dei barbarici salassi dei suoi medici.

[p.248] Dopo un quarto di millennio, noi possiamo seguire con più soddisfazione che sarcasmo, il modo come Gassendi si conformò esternamente alla Chiesa, sottraendosi così ad ogni seria persecuzione. Il suo allievo e amico **Francois Bernier** (1620-1688), che scrisse del resto una delle prime opere sull'ascetismo e le religioni dell'India, combatté tra il serio e il faceto gli avversari di Gassendi, pubblicando (per la prima volta nel 1678) un vasto sistema del gassendismo.

Fintanto che scienza e filosofia della natura furono solamente un'aspirazione – nell'antichità e nel Medioevo -, la filosofia poté sognare il sogno d'una spiegazione del mondo meccanica, fisica, materialistica; ma da quando è nata una scienza della natura, e dacché una "esatta" osservazione della natura ha insegnato a conoscere i propri limiti, il

materialismo – in senso filosofico – è diventato sconveniente e impresentabile. Nulla sarebbe più ingiusto del non storico pensiero di applicare questo giudizio a Gassendi stesso; egli fu più libero e, da grande scettico, più antidogmatico dei celebrati perfezionatori della concezione materialistica. Se non ne avessimo riprova in certe esternazioni filosofico-naturalistiche, ne sarebbe prova sufficiente quanto egli disse una volta contro **Saint-Evremond**: "La natura ha dato molto spazio alla brama di sapere, ponendo tuttavia barriere assai limitate alla conoscenza. Non dico questo per umiliare la presunzione degli altri, o per falsa modestia, che è sempre un po' ipocrita. Forse io so ciò che si è in grado di pensare generalmente su moltissime cose; ma non sono affatto sicuro di comprendere a dovere i più minuti fenomeni."

8. PIERRE BAYLE: VITTORIA DELLA SCEPSI

NEGAZIONE DI DIO E SUPERSTIZIONE – VITA E OPERE DI BAYLE – PENSIERI SULLE COMETE – SUPERSTIZIONE E ATEISMO – IL MONDO NON ESISTE PER L'UOMO – ATEISMO – GLI ATEI POSSONO ESSERE BUONI? – BAYLE GIORNALISTA -- ABROGAZIONE DELL'EDITTO DI NANTES – COSTRIZIONE RELIGIOSA – CONTRO AGOSTINO – INCITAMENTO ALLA TOLLERANZA – "AVIS IMPORTANT" – BAYLE E JURIEU – IL DIZIONARIO CRITICO – RITORNO DI JURIEU – ULTIMI SCRITTI – IMPORTANZA DI BAYLE – IL MALIGNO – MANICHEI – SCEPSI E PRUDENZA – BAYLE E VOLTAIRE – BAYLE E GOTTSCHED – LA TRADUZIONE – BAYLE E FEDERICO – BAYLE IN FRANCIA – BAYLE SU SPINOZA

Negazione di dio e superstizione – A questo punto sarà opportuno ritornare sulla diversità tra razionalismo antico e razionalismo cristiano. Nell'introduzione ho già accennato alle parole di **Plutarco** che, nelle traduzioni tedesche (pressoché identiche quelle di **Kaltwasser** e di Bähr), suonano piuttosto sciocche: "Non mi stupisco mai abbastanza di quelle persone che considerano empietà l'ateismo, ma non anche la superstizione." Ma in Plutarco non si parla affatto di "superstizione". Il titolo dello scritto plutarchiano, in tedesco, (anziché il tradizionale "Sulla superstizione") dovrebbe suonare "Sulla paura del Dio": o più giustamente, dal momento che anche l'espressione "timor di Dio" si è svigorita, "Sulla paura degli dèi e dei demoni".

[p.249]

Ciò che Plutarco vuol dire nel celebre saggio, si può rendere solo approssimativamente nel nostro linguaggio. O, forse, formulando come segue: chi semplicemente non crede nell'esistenza degli dèi, potrà sbagliarsi, ma non per questo deve agire in modo irragionevole: ma chi ha invece paura degli dèi, chi li considera potenze pericolose, costui avrà la propria gioia di vivere distrutta da una tale immaginazione; ne esce peggio d'uno schiavo che il sonno riscatta solo per poco, la morte per sempre; chi ha paura degli dèi, ne viene perseguito nel sogno, ne viene minacciato nella propria immaginazione anche dopo la morte. Dunque, la paura degli dèi è più deleteria della negazione degli dèi. Ebbene, Bayle si rifà a Plutarco, come Plutarco dal canto suo menzionava poeti e pensatori più antichi.

Ma Bayle, al mondo cristiano, aveva da dire cose ben diverse da quelle dette dal greco romanizzato. Perché – durante quel millennio e mezzo che li separa – la negazione di Dio era diventata un orribile crimine che, di regola, si espiava con la spaventosa pena della morte sul rogo. In parallelo, si era sviluppato il concetto di superstizione, ossia della falsa fede, aberrante dal dogma della Chiesa. Ora, se Bayle avesse voluto solo affermare che la falsa fede può avere effetti ancora peggiori della negazione di Dio, non avrebbe suscitato particolare scandalo; da gran tempo, infatti, la Chiesa perseguitava la falsa fede – ovvero l'eresia – con altrettanta efferatezza della molto più rara negazione di Dio. Tuttavia, dietro la tesi di Bayle, si celava già un pensiero che presto (grazie a **Voltaire**) diventerà patrimonio comune degli illuministi: superstizione è ogni fede fanatica nell'intollerante infallibilità della propria religione, e il fanatismo è nei suoi effetti peggiore dell'ateismo.

Nella vasta opera di **Buddeus** "*Lehr-Sätze von der Atheisterey und dem Aberglauben*" (edizione tedesca di **Theognosius Eusebius**, Jena 1723, S.130) si può leggere che cosa pensavano di Pierre Bayle i credenti ortodossi del XVIII secolo. Vi si legge tra l'altro: "Non di rado Pierre Bayle porge le armi agli ateisti, e quando polemizza contro di loro, allora è come se non lo facesse abbastanza seriamente; ragion per cui ad alcuni è venuto anche il sospetto che fosse lui stesso un ateista." Nel dotto commento si apprezza comunque l'acume critico nonché la profondità scientifica di quest'uomo pericoloso. Per contro, si tenga presente il giudizio di **Goethe;** da ragazzo, aveva attinto importanti stimoli dal *Dizionario* di Bayle, senza scandalizzarsi minimamente del libero pensiero, però lamentava (nel 16° libro di "Poesia e verità") che l'ammirevole e utile Dizionario di Bayle fosse talora ridicolo e dannoso a causa di pettegolezzi e sproloqui. E si rammenti che Goethe stimava Voltaire, ammirava Diderot, ma avvertiva una forte repulsione per il capolavoro del materialismo francese "*Système de la Nature*" .

[p.250]

L'opera di Bayle – Può esser definita una realtà della storia il fatto che tutta l'opera di Bayle ha prodotto per lo sviluppo del libero pensiero più di quanto, in precedenza, non avessero fatto le audaci fantasticherie degli utopisti italiani e dei primissimi deisti inglesi, più che – successivamente – gli Enciclopedisti, addirittura più di Voltaire, al quale vennero in ultima analisi accreditate tutte le vittorie di Bayle. Voltaire possedeva uno spirito più comprensivo, non foss'altro perché aveva fatto ragguardevoli studi naturalistici; eppoi era molto più arguto di Bayle, e sapeva uccidere col suo scherno; non era un poeta, ma con la grazia del suo stile superava quasi tutti i francesi, diventando nella sua prosa un modello anche per i paesi stranieri. A dispetto di tutto ciò, Bayle gli era superiore sotto diversi aspetti; prima di lui, una siffatta connessione di quasi pedantesca profondità, di lieve facezia e di logica precisione non s'era mai vista fra gli intellettuali; e se, ai teologi protestanti, Bayle sembra fare altrettante concessioni quante più tardi farà Voltaire ai dogmi della religione naturale, non bisogna dimenticare che Bayle era nato cinquant'anni prima di Voltaire.

Insomma, la morte sul rogo, che sugli enciclopedisti ormai non incombeva più direttamente – essendo una barbarie del secolo precedente -, per Bayle costituiva ancora un possibile pericolo. Una generazione dopo Voltaire, scenderà in campo **Lessing**; il quale, difendendo la libertà di pensiero contro il pastore Goeze, metterà in giuoco solamente la sua posizione borghese. Però, allorquando Bayle sostenne un'analoga contesa col pastore **Jurieu**, metteva ancora a repentaglio la propria vita. Dobbiamo conoscere qualcosa dell'evoluzione esteriore di Bayle, se vogliamo giudicare correttamente il suo coraggio; e in ciò seguo di massima la biografia che il suo amico **des Maizeaux** completò nel 1723. La recente ricerca ha chiarito meglio taluni rapporti personali, senza modificarne i tratti principali.

Vita di Bayle – Pierre Bayle nacque il 1647 nella Francia meridionale, non lontano dal confine spagnolo, nella contea di Foix, da poco annessa alla Francia. Simpatico e commovente è il fatto che Bayle dedicasse un articolo del suo Dizionario al fiumicello Ariège, sulle cui rive aveva vissuto un anno felice dell'adolescenza, aggiungendovi dei versi in lode della terra natia. Non ripeto le notizie relative alla sua precoce maturazione, essendo quelle sempre ricorrenti nel rievocare la giovinezza d'un personaggio famoso. Ma la peculiarità di Bayle era che si sovraffaticava facilmente nelle sue attività mentali, ed era perciò costretto ad interrompere spesso i suoi studi per malattia. Per questa ragione, e perché suo padre voleva guidare di persona, il più a lungo possibile, la sua educazione, giunse relativamente tardi ad una vera formazione universitaria. Si tramanda che solo a 21 anni cominciò ad occuparsi di logica; con tanta più passione aveva letto però l'illuminato Plutarco e lo scettico Montaigne. A 22 anni s'iscrisse all'università di Tolosa, seguendovi i corsi filosofici dei gesuiti.

[p.251] Era l'epoca in cui l'editto di Nantes era ancora parzialmente in vigore, sicché in Francia i compagni di fede del giovane Bayle non venivano trattati ancora così duramente, né così vistosamente; se ciò fosse accaduto di rado, il clero protestante non li avrebbe avversati così aspramente. Ma per il focoso ragazzo la frequentazione coi Gesuiti ebbe una prima conseguenza; difatti, già un mese dopo il suo arrivo a Tolosa, egli passò alla Chiesa cattolica. Non può esserci dubbio che Bayle fosse sincero in questo cambio di fede. Era ancora, in quegli anni, profondamente religioso, ma già in modo così razionalistico da reclamare prove ragionevoli della verità della fede paterna e del diritto della riforma.

I Gesuiti erano i logici più agguerriti, e lo studente si sottomise alle loro argomentazioni. Secondo il carattere dell'epoca, era del tutto naturale che la famiglia Bayle togliesse ogni sussidio al rinnegato, come d'altronde che un vescovo si prendesse cura d'un convertito così dotato. Pierre era talmente convinto della verità dell'unica vera Chiesa cattolica, che già l'anno successivo (1670) cercò di convertire il fratello maggiore, con una lettera veramente bambinesca, in cui di Lutero e di Calvino dice che fossero quasi naufragati nei vizi. Ma la ragione di Bayle maturò rapidamente; si rese conto in breve di aver agito sconsideratamente. Ancora in quell'anno, in agosto, confessò a suo fratello il suo stato d'animo, concertando ed effettuando una fuga a Ginevra. Un'uscita dal cattolicesimo non sarebbe rimasta impunita.

[p.252]

A Tolosa, Bayle aveva dovuto giurare sulla filosofia di Aristotele, considerato sempre un fondamento della teologia cristiana. A Ginevra, ora, fece conoscenza del pensiero di Cartesio, che ai contemporanei doveva apparire assai più temerario e più libertario che a noi posteri. Studiò per due anni la nuova concezione del mondo, ottenne vasti consensi e l'amicizia di giovani studiosi, tra cui il futuro storico ecclesiastico J. **Basnage**. Per suo consiglio e raccomandazione, accettò un incarico di precettore a Coppet, in quella Coppet sul lago di Ginevra, che sarà ricordata in seguito quale residenza di famosi scrittori nella storia letteraria sia francese che tedesca; era suo compito istruire ed educare colà i figli del burgravio di Dohna; dei suoi pupilli, il conte Alexander diventerà maggiordomo alla Corte di Prussia. Bayle si sottopose a quest'incarico dal 1672 al 1674; ma aspirava a trasferirsi in una grande città per aver a disposizione più libri e la possibilità di contatti con intellettuali, sicché chiese di esser esonerato col falso pretesto della malattia del padre. Ma non migliorò affatto la sua posizione. Approdò a Rouen, dove – di nuovo per consiglio di Basnage – fece il precettore in un podere dei dintorni. Come già da Coppet, tornò a scrivere lunghe lettere ai suoi amici, per placare la sua voglia d'un più elevato scambio intellettuale. Quando poi, dopo un anno, fu deluso dei propri allievi, rinunziò anche a quest'ufficio e fece di tutto per trovare un posto di maggiordomo a Parigi. Già a Rouen aveva cominciato a scrivere piccoli saggi, del cui contenuto parla con estrema modestia nelle sue lettere.

Neppure a Parigi rimase a lungo. L'amico Basnage studiava ora a Sedan, dove c'era allora un'accademia, quasi una piccola università. Basnage mirava a far chiamare Bayle e, a tal fine, fece sì che fosse chiamato niente meno che l'influente predicatore e teologo protestante **Jurieu**, il quale aveva conosciuto e apprezzato il giovane Bayle – secondo il costume del tempo – dalla sua dotta corrispondenza. Il caparbio Jurieu, vanaglorioso e dispotico, si prese a cuore la sorte dello sconosciuto giovane candidato, forse anche perché temeva e detestava il padre del candidato concorrente, un suo scomodo collega. Molti anni dopo, allorché la fama di Bayle eclissò quella del piccolo professore di teologia, questi sarebbe diventato il nemico mortale di Bayle. Ma, intanto, Jurieu fece della nomina di Bayle un suo punto d'onore. Vennero respinte le obiezioni dello stesso Bayle, peraltro ironiche, di non aver imparato abbastanza. In realtà, Bayle aveva uno scrupolo molto più serio: la sua conversione alla Chiesa cattolica e il suo rientro nella Chiesa riformata erano caduti in oblìo, è vero, ma, se si presentava quale membro dell'Accademia riformata di Sedan, era probabile che la vecchia storia tornasse a galla e venisse notificata al governo, che aveva appunto ripreso a perseguitare gli eretici detti recidivi. (Su questo punto, Bayle era timoroso al punto da chiedere agli amici di scrivere il suo nome sulle buste Bèle.)

[p.253] Finalmente, ogni esitazione fu superata grazie all'amico Basnage e all'intrigante Jurieu. Nell'estate 1675 Bayle lasciò Parigi per Sedan, e già in autunno – dopo una travolgente dissertazione – aveva trionfato sui tre concorrenti che, oltretutto, erano tutti nativi di Sedan. Era quindi diventato professore, e non deluse le aspettative riposte su di lui; non sembra tuttavia aver provato una vera gioia per la nuova dignità e attività; io, almeno,

avverto una vena di amarezza quando, in una lettera confidenziale, assicura che la cattedra di filosofia gli ha inoculato lo spirito dell'ordine e un modo di procedere metodico. Fino a considerare le sue lezioni come la fatica d'un ergastolano. E così, per alcuni anni, parve non prender piena consapevolezza di se medesimo. Solo nel 1680, cioè all'età di 33 anni, si destarono in lui la passione e l'ambizione di operare come scrittore al di là del suo magistero didattico.

Libro sulle comete – Incominciò con due piccolezze: una satira contro il duca di Lussemburgo, celebre maresciallo di Francia, implicato allora nel processo delle manipolatrici di veleni, e un dotto trattato sulla concordanza tra cartesianesimo e calvinismo. Ma quello stesso anno – il 1680 – gli recò l'ispirazione della sua prima forte e prestigiosa opera. Nel mese di dicembre s'era fatta vedere una grande cometa, e l'antica superstizione che le comete fossero apportatrici di guerre e di altre calamità si manifestò, in quei tempi inquieti, con insolita veemenza. Bayle decise di far fronte a questa superstizione e, per soprammercato, ad altri analoghi pregiudizi.

La verace intenzione del libro, che si paleserà sempre più audacemente nelle successive edizioni, era la difesa dell'antica tesi: la superstizione è per il consorzio umano più perniciosa dell'ateismo. Certo è significativo della scarsa libertà di pensiero del tempo, e di Bayle stesso, che si facesse il tentativo di presentare questa eresia dietro la maschera di buon cattolico; così poteva sperare che il libro venisse stampato a Parigi con un regale privilegio. L'autore, che non si era rivelato di fronte all'editore francese, si stancò degli indugi, si riprese il suo manoscritto e lo fece stampare a Rotterdam (1682).

[p.254]

Sul frontespizio figuravano un falso luogo di edizione e un falso nome di editore. Il prolisso titolo originario suonava: "*Lettre ... où il est prouvé par plusieurs raisons, tirées de la Philosophie et de la Théologie, que les Comètes ne sont point le présage d'aucun malheur. Avec plusieurs Reflexions morales et politiques et plusieurs Observations historiques et la refutation des quelques erreurs populaires. A Cologne chez Pierre Marteau.*" Fu conservata la forma, come se questa epistola fosse scritta da un cattolico ad un dottore della Sorbona; alcune aggiunte e una tortuosa prefazione dovevano distogliere il sospetto che l'autore fosse un protestante. La precauzione fu vana; per opera di amici e nemici fu svelato il vero nome dell'autore, sicché Bayle divenne celebre in un baleno.

La personalità di Bayle ci si rivela tutt'intera già in questo libro, sebbene non fosse affatto concepito come una confessione e, nella sua sostanza, sembrasse prendere di mira unicamente una diffusa superstizione popolare.

Luigi XIV, adulato da anni come "re sole" (*Roi Soleil*), era, dopo la pace di Nimega, al culmine della sua potenza (oggi si direbbe dell'imperialismo francese), e si era appena annessa la città di Strasburgo, allorquando lo sconosciuto sedentario Bayle pubblicò il libro che prometteva di combattere solamente la superstizione astrologica, pur prendendo di mira l'intolleranza e, da ultimo, tutta la politica del governo francese. E ciò solo pochi

anni prima che un uomo di Stato – Guglielmo di Orange, quale re d'Inghilterra – intraprendesse la grande battaglia contro l'imperialismo di Luigi. Proprio negli anni della sua redazione, Bayle era stato costretto ad abbandonare la Francia e a cercar scampo a Rotterdam; ciò che in Francia sarebbe stata un'assoluta necessità, diventava ora un comandamento di saggezza e, insieme, una risorsa della sua argomentazione: Bayle si era ritagliato la maschera di cattolico per poter scrivere su un'idolatria che era tollerata, quando non addirittura imposta dalla Chiesa. Ma ora, su suolo olandese, questa maschera gli serviva per estendere con rabbiosa ironia un libro illuministico fino a farne un libello politico.

Quanto Bayle argomenta contro la fede nelle comete come profezie, sembra naturalmente superfluo al nostro incredulo mondo d'oggi, quasi si trattasse di sparare coi cannoni contro i passeri. Tuttavia, verso la fine del Seicento, rappresentava indubbiamente un'impresa ragguardevole. In quel tempo, si rideva certo non poco sul convincente paragone: all'apparire delle comete succedono ogni volta disordini politici; ma mettere in causale connessione i due eventi non è più ragionevole che se una donnetta della rue St.Honoré vedesse passare delle carrozze ogni qualvolta guarda fuori dalla finestra, e s'immaginasse di esser lei la causa dei viaggi in carrozza, o che il suo affacciarsi alla finestra fosse un presagio delle carrozze.

[p.255]

Naturalmente, il dotto osservatore non si contenta di quest'arguta similitudine; con grande spiegamento di buona filosofia e di cattiva scienza naturale vengono mobilitati i motivi contrari ad un effetto delle comete sui destini umani; ad esempio, che i raggi, o anche gli atomi inviati da una cometa sulla terra sono troppo deboli. Nondimeno, quand'anche un effetto fosse possibile, potrebbe essere a priori tanto propizio quanto sfavorevole; tutta l'astrologia è un'insulsa, cervellotica chimera, ignominiosa per l'umano raziocinio; gli oroscopi, al pari degli oracoli antichi, sono stati sempre oggetto di scherno, quando gli uomini – pagani o cristiani che fossero – non avessero avuto la tendenza a ricordarsi i rari casi di profezie realmente avveratesi e di dimenticarsi i numerosi casi contrari. Accadimenti sfortunati sono tanto frequenti, che si potrebbero considerare – secondo il principio *post hoc ergo propter hoc* – con ugual diritto come presagio di matrimonio e di nascita nella famiglia reale; non esistono né giornate né nomi che portino disgrazia; la generale mania dei popoli – il cosiddetto consenso universale – non dimostra mai alcunché circa la verità d'una fede, giacché su siffatti problemi non v'è maggioranza che decida; ed è ridicolo indagare la causa di cose che non esistono affatto; da ultimo, ci si dovrebbe guardare dal considerare le comete come presagi di sventura perché questo – e se ne ripetono le ragioni – è in contrasto con la teologia cristiana.

Con questo pensiero Bayle intraprende una vasta disquisizione teologica in cui sembra volersi aggiustare sul volto, più saldamente che mai, la maschera cattolica. Solo il diavolo ha talvolta spaventato il mondo con segni mirabolanti, per mantenere i pagani nella loro fede. Dio lascia governare le leggi naturali, anche nelle eclissi solari, anche nel fenomeno

degli aborti. La superstizione cometaria è stata appunto tramandata dai pagani ai cristiani, accanto ad altre insensatezze; Gesù Cristo non ha mai espresso l'intenzione di istruire gli uomini su arte, storia o scienze naturali, cosicché molte concezioni dei pagani vennero semplicemente conservate, fors'anche perché moltissimi neofiti cristiani accettarono la nuova religione senza interiore convincimento, solamente per motivazioni esteriori.

[p.256]

E' sempre stato così – aggiunge Bayle -, e così è ancora attualmente. Quando gli Ugonotti sembrarono una volta vittoriosi, pare che Caterina dei Medici dichiarasse tranquillamente che ora avrebbe pregato il suo Dio all'ugonotta (in lingua francese). Ma poi le cose cambiarono, e molti ugonotti si convertirono per amor del pane, se non (come avveniva allora) per paura dei dragoni accampati nei paraggi. I malconvertiti protestanti diffondono il seme della miscredenza; i malconvertiti vecchi pagani trascinarono con sé all'interno del Cristianesimo diverse superstizioni. Specialmente i padri della Chiesa non ritennero affatto loro compito di schierarsi contro una tale superstizione. Così storiografi cristiani ricollegarono, fino all'età moderna, il decesso dei re all'apparizione di comete foriere di sventura; senza pensare, tra l'altro, che la morte di certi re era stata una fortuna per i loro popoli.

Superstizione e ateismo – Nella rappresentazione, non molto divertente per il nostro gusto, che Dio non ha voluto il miracolo delle comete, che Dio non ha avuto intenzione di preservare con tali prodigi gli idolatri dal cadere nell'ateismo, Bayle perviene (dal & 106) alla tesi che, tra gli enunciati del suo libro, suscitò il massimo scalpore: la superstizione è in realtà peggiore dell'ateismo. Sulle prime, si parla della superstizione dei pagani, della cosiddetta idolatria; ma poi, piano piano, al posto della superstizione pagana subentra quella cristiana; al posto della superstizione cristiana subentrano bigotteria e fanatismo, sicché la tesi di Bayle si configura (segnatamente nei successivi "*Nuovi pensieri sulle comete*") nell'affermazione, allora inaudita, che l'ateismo – per lo Stato e per la pace sociale – non è altrettanto pericoloso quanto l'ipocrisia o il fanatismo. Neppure questo vien detto fuori dai denti; tutte le volte, con varie risorse stilistiche, l'ateismo viene contrapposto solamente all'idolatria. In ultima analisi, però, si suggerisce tutt'intero al lettore il pensiero rivoluzionario: l'ateismo non è altrettanto pericoloso quanto è invece l'eccessiva religiosità.

Non è facile ripercorrere il cammino per cui Bayle giunge alla sua tesi. Egli non si azzarda a pronunciare fino in fondo il suo pensiero, cioè che nei presunti miracoli le cose sono andate sempre in modo naturale, che le autorità religiose e civili hanno osteggiato in tutti i modi la sana razionalità popolare, che è solo affare del diavolo proteggere l'idolatria e paventare l'ateismo; al Diavolo, infatti, gli atei non fanno neppure l'onore di credergli. Il diavolo preferirebbe senz'altro dividersi con dio la venerazione degli uomini piuttosto che vederli diventare atei; in questo, egli è come un adultero che vorrebbe dividere le grazie della sua amante col marito legittimo di lei, anziché rassegnarsi al fatto che lei non vuol saperne di lui.

[p.257]

Nelle prove della sua tesi, Bayle si rifà dapprima a Plutarco e ai padri della Chiesa, e può in apparenza collocarsi sulla posizione ortodossa, fintanto che dichiara la cosiddetta idolatria peggiore della negazione di Dio; sennonché, a poco a poco, si profila la tendenza a prendere le difese degli atei: i peggiori criminali dell'antichità non erano affatto degli atei; eppoi il professarsi credenti non migliora mai il carattere d'una persona, mentre per il buon Dio la negazione stessa della sua esistenza non è così ingiuriosa quanto una falsa immagine del suo essere. E poiché Bayle si accinge a contrapporre ai migliori atei non solo i cattivi pagani, ma anche i malvagi superstiziosi della sua stessa epoca, eccolo raddoppiare la sua prudenza, non esponendo più i suoi pensieri dietro la maschera del cattolico, ma lasciando piuttosto continuare il discorso ad un maestro della Sorbona, delle cui opinioni egli non è responsabile.

Nemmeno la conoscenza del vero Dio migliora le inclinazioni viziose delle persone; l'uomo agisce non in base alla sua fede o ai suoi princìpi, ma seguendo perlopiù le sue voglie e le sue abitudini. I precetti della religione, in quanto si riferiscano ad esteriorità e non siano troppo fastidiosi, vengono osservati più e meglio dei precetti morali. E quelle persone che – in contraddizione con la loro religione – saccheggiano e uccidono (come i soldati e i crociati) non sono per questo degli atei. Ciò che alletta alle cattive azioni, è identico nelle persone devote e in quelle senzadio: la personale inclinazione. Parecchi negatori di Dio sono persone rispettabili, mentre molti malvagi e maghi credono manifestamente in Dio: "se i diavoli fossero atei, non sarebbero così empi quanto sono realmente." Al contrario, innumerevoli leggende mostrano che un adoratore della vergine Maria può essere un malfattore; non mancano inoltre prìncipi e cortigiani che conducono una vita d'infamie e tuttavia – specie poco prima della loro morte – accettano con tutta serietà i misteri della loro religione; Luigi XI, ad esempio, era un bigotto e uno scellerato al tempo stesso. Il governo di **Caterina dei Medici** era caratterizzato dal fatto che i signori e le dame di corte si dedicavano con gioia alla magia, alle lascivie e ai massacri degli Ugonotti; ebbene "se la corte di Francia fosse stata di sentimenti atei, giammai avrebbe agito in quei modi." Il più delle volte, l'amore per la religione fa e rende partecipi, appunto, delle comuni passioni umane.

[p.258]

Ci si può immaginare, quindi, che una società atea sarebbe – sotto l'aspetto etico – né migliore né peggiore della società dei Greci e dei Romani; pur tuttavia, anche negli Stati cristiani la moralità viene tutelata più in forza delle leggi che in virtù dei comandamenti divini. Contro il comandamento della castità peccano quasi tutti, perché la Chiesa ci predica sopra senza tregua, ma le leggi civili non trattano severamente la materia, e l'opinione pubblica (da cui dipende l'onorabilità) ride volentieri di tali trasgressioni. Quei peccati che fanno maggior piacere e causano le pene più blande (libidine, bugie, calunnia) sono quelli commessi con maggior frequenza; secondo gli insegnamenti della religione, la lussuria sarebbe un delitto maggiore dell'assassinio. Ne segue che una società di atei potrebbe vivere altrettanto moralmente quanto una società pagana o una cristiana, qualora volesse minacciare con pene o con infamia i delitti; promulgare leggi penali è a discre-

zione di ogni comunità, mentre il sentimento dell'onore è indipendente dalla religione e non manca nemmeno ai negatori di Dio. I quali, del resto, quantunque non credano nell'immortalità dell'anima, possono benissimo essere amanti dell'onore e ambiziosi quanto basta per voler tramandare i loro nomi ai posteri tramite egregie azioni od opere insigni.

Bayle: atei esemplari – Ormai Bayle ha preso la rincorsa e osa additare l'ineccepibile vita privata di famosi ateisti, nominando dapprima gli atei conosciuti dell'antichità, assicurando inoltre (con raccapriccio di **Gottsched**) che l'esecrato **Vanini** – finito sul rogo pochi anni prima della nascita di Bayle – era stato del tutto irreprensibile nella sua condotta di vita. Anche il Cancelliere **l'Hopital,** pur essendo in sospetto di irreligiosità, era stato una persona oltremodo degna e costumata. Si potrebbe quasi arrivare alla singolare conclusione (Bayle si esprime qui con molta circospezione): con una vita severamente morigerata ci si rende sospetti di eresia, mentre un individuo dissoluto passa per ortodosso. Ebbene, in ciò v'è tanto di vero che i nemici della religione – gli almanacconi, i critici, gli spiriti forti – hanno solitamente qualcosa di meglio da fare che dedicare la loro esistenza al mangiare e al bere; in più, essi non sono soliti mandare al rogo le persone dappoco a causa delle loro idee.

E' evidente che gli sforzi di Bayle sono intesi a togliere alla parola stessa di "ateo" il negativo significato di un'offesa che i secoli cristiani vi avevano infuso. Bayle fa già intravedere che egli stima molto di più le buone azioni d'un negatore di Dio anziché quelle che vengono fatte per amore d'una ricompensa ultraterrena. Racconta perciò la leggenda d'una donna (dell'epoca di san Luigi) che trasportava acqua e fuoco, volendo incendiare il paradiso e spegnere le fiamme dell'inferno, affinché gli uomini la smettessero una buona volta di servire la divinità per fini egoistici (cfr. I, S.247). La prova migliore che ai negatori di Dio non è alieno il senso dell'onore, va ricercata nel fatto che essi seppero morire da martiri del loro convincimento. Molti diventano atei non per malvagio volere, ma in conseguenza d'una naturale opposizione alle immoralità e alle assurdità che una religione superstiziosa impone loro. Vero è che non tutti gli atei diventano dei martiri; ve ne sono moltissimi che restano in apparenza all'interno della confessione in cui sono nati: per intelligenza, per modestia, o anche per indifferenza. Pur con qualche esitazione, Bayle finisce per dichiarare (& 197): certe dottrine della casistica (che non si deve mantener la parola verso gli eretici, che un congiura contro un re eretico piacerà a Dio, e simili) sono certamente peggiori di qualsiasi ateismo.

[p.259]

Nell'ultima parte del suo libro, Bayle ritorna alle comete, per combattere la superstizione non più con argomenti teologici, ma con riflessioni scientifiche e storiche. Tutto quanto dice circa la genesi delle comete, è per noi ovviamente antiquato, e solamente la ripetuta affermazione che le comete siano stelle come le altre – non già segni prodigiosi – resta tuttora notevole. Molto più interessante è l'opinione che le comete non possano significare

alcun auspicio perché anche i massimi avvenimenti storici vengono sovente provocati da imprevedibili, minuscoli pretesti. La casualità delle azioni umane non si può combinare con l'idea che Dio crei ogni volta le comete come portento foriero di chissà quali significati. La coincidenza è nuovamente del tutto casuale, come se una regina partorisse un principino mentre cade la grandine. Le comete sono fenomeni naturali che non significano nulla; non hanno niente a che vedere con le passioni umane, dalle quali soltanto sono spiegabili i fatti della storia. E Bayle traccia con pragmatico senso storiografico, negli ultimi paragrafi, una breve sintesi della situazione mondiale intorno al 1618 e intorno al 1680 (gli anni in cui ebbe inizio la Guerra dei Trent'anni, e quando la pace di Nimega stava per esser infranta), con la manifesta intenzione di spiegare gli avvenimenti non prendendo le mosse dalle comete – che in quell'epoca terrorizzavano il mondo -, ma esclusivamente dalle passioni dei prìncipi e dai conflitti politici.

[p.260]

Ma poiché tratteggia la storia coeva del mondo, Bayle coglie l'occasione per condannare ogni persecuzione religiosa, oltre che per raccomandare la tolleranza. Dietro la maschera del cattolico francese, deve esaltare **Luigi XIV** come un grande re; ma l'intera digressione storica è inconfondibilmente indirizzata contro il re francese e la sua politica. Chi vuole conquistare il mondo, non dovrebbe – secondo il modello di Alessandro, di Cesare, di Maometto – essere intollerante contro chi crede diversamente; la dinastia degli Asburgo sarà stata compensata del suo cruento zelo forse nell'altro mondo, ma in questo mondo ha perso prestigio; nel presente, si ha paura del re di Francia, ma non lo si ama. E la paura prevale perché troppi piccoli prìncipi d'Europa sono bramosi di ricchezze, smaniosi di piaceri e superstiziosi, perché la Germania non è più un impero (e vien citato qui **Pufendorf)**, perché Roma e i suoi gesuiti hanno rinnegato l'imperatore tedesco per il re francese. Il re coronerebbe tutte le sue vittorie, rendendosi veramente immortale, se volesse utilizzare la sua incalcolabile potenza ai fini della pace, lasciando indisturbata l'Europa[22].

Con molta cautela, ma pur senza ambiguità, Luigi XIV viene ammonito circa le conseguenze della sua brama di potere verso l'esterno e della sua intolleranza all'interno. Basterebbe solo un uomo di genio (uno che intanto va ancora a scuola), ed ecco che tutti i popoli oppressi d'Europa sarebbero subito coalizzati per sferrare un colpo mortale alla Francia. Nella sua chiosa del 1741 **Gottsched** si azzarda ad aspettarsi una tale impresa da Federico il Grande, senza farne il nome, al quale accenna però abilmente come all'erede

[22] Non riesco a togliermi il pensiero che **Leibniz**, grande anche nel prendere a prestito idee altrui, avesse mutuato dal nostro Bayle il progetto d'una conquista dell'Egitto, un piano che pochi anni dopo, con intento patriottico, egli fece proporre al governo francese. L'intento di Leibniz era di rendere innocuo per la Germania Luigi XIV mediante una guerra contro i Turchi. Bayle parla infatti (nel § 256) d'una vecchia profezia secondo cui l'Impero ottomano sarebbe minacciato dai Francesi (secondo l'ipotesi di Gottsched "dai Franchi", ossia dai cristiani europei). Bayle non fa gran conto delle profezie, è vero, però è d'accordo con l'erudito gesuita Louis **Maimbourg**, il quale ritiene auspicabile e possibile una guerra vittoriosa coi Turchi, qualora la Francia rinunzi prima a guerre e coalizioni ingiuste. Forse era, o doveva essere, una distrazione del re e del popolo, grazie al fanatismo nazionale (solo in apparenza religioso), dal più ristretto fanatismo della persecuzione degli eretici.

del grande elettore: "Forse potremo vedere quanto prima quello che tutti i tedeschi ben pensanti si augurano e sperano da una prossima umiliazione della Francia." Nel loro corruccio contro Luigi XIV, Bayle e Gottsched si sentono all'unisono; con la differenza che il patriota tedesco insolentisce il re straniero ancora dopo la sua scomparsa, a causa delle sue guerre di conquista, mentre l'ugonotto francese attacca il proprio re per il suo strapotere, a cagione della sua intolleranza.

In una pacata conclusione Bayle compendia in breve il contenuto del suo libro, ribadendo che nessuna calamità può esser causata né annunciata dall'apparire d'una cometa.

Supplemento al Libro sulla cometa – La sua penultima parola su tutte le questioni religiose (giacché l'ultima non ha mai osato pronunciarla), Bayle l'ha formulata nella "*Continuation des Pensées diverses*", composta più di vent'anni dopo i "*Pensées*" e pubblicata solo nel 1704 (con la data editoriale 1705).

[p.261]

E' una replica alle numerose obiezioni rivolte ai suoi primi "Pensieri sulla cometa": la concordanza dei popoli non è forse una prova dell'esistenza di Dio? Il paganesimo ha forse insegnato la virtù? E il mondo, non esiste per causa dell'umanità? Ed è lecito agli storici raccontare cose impossibili? Finalmente (ancora una volta!), l'irreligiosità non è un male maggiore della superstizione? Nella prefazione, pari pari, Bayle nasconde la sua vera opinione, cioè che per superstizione si debba intendere ogni religione positiva, dietro la solenne assicurazione che egli pensa solamente alla superstizione dei pagani, e che pertanto il suo scritto sui pregi dell'ateismo rispetto alla superstizione non riguarda affatto la vera religione. *"Je sais bien que toutes les superstitions ne sont pas a craindre. Aussi n'ai-je comparé avec l'Athéisme que les superstitions des Paiens et pour celles là on ne peut nier qu'elles ne fussent abominables."* Per il resto, si sottomette al giudizio di coloro che sono legittimati a giudicare, promettendo però di indagare – in un terzo volume della "Continuation" (mai scritta) – l'affermazione che la religione sia il fondamento degli Stati.

Questo libro è anch'esso asistematico quanto il suo grande "Dizionario"; possibile che, nello spirito di Bayle, vi fosse una sorta di inibizione che gl'impediva di porgere i suoi pensieri con semplice bellezza; ma conviene pure non dimenticare mai che la sua straordinaria azione consistette nel liberare per la prima volta se stesso e i suoi lettori dalla giungla della teologia scolastica e della metafisica (ancora di stampo scolastico malgrado Cartesio), che egli doveva dissodare il terreno correndo un costante pericolo di vita, senza possedere né la spregiudicatezza degli antichi scrittori né la libertà interiore della nostra età contemporanea, affrancatasi quasi totalmente dalla teologia. Le argomentazioni della "Continuation" sono pesanti, e per giunta gravate da troppe citazioni di autorità, che per noi non sono più autorevoli. Ma i lettori di Bayle erano avvezzi a siffatta scrittura e comprendevano i suoi intenti libertari.

Così egli riconduce la sua svalutazione dell'opinione pubblica (su cui si fonda la nota dimostrazione di Dio) a certe massime di Cicerone, Seneca, Plutarco e Corneille, perve-

nendo in ogni modo alla conclusione che un gran numero di fedeli non saprebbe cosa decidere a proposito di verità storiche o dogmatiche. La maggioranza dei voti andrebbe sempre a favore della conservazione della vecchia fede: tra gli ateniesi per le favole della loro mitologia, tra i cattolici per le proprie leggende. Gli assiomi filosofici o scientifici verrebbero respinti dalla massa: l'esistenza degli antipodi, i moti della terra. "*Considérez que la question de l'existence de Dieu apartient tout à la fois à la religion et à la philosophie la plus profonde et voyez après cela si le peuple est en état de la décider*."

[p.262]

Le religioni furono introdotte senza alcun vaglio severo, tramandandosi poi senza esame da una generazione all'altra; ed è solo un effetto della minore o maggiore crescita demografica il fatto che una setta abbia 100.000 oppure 200.000 adepti. Eppoi bisognerebbe ricercare se l'esistenza di Dio – nonostante il generale consenso dei popoli – non sia stata di quando in quando contestata da singoli individui, giacché nelle questioni scientifiche l'opinione d'un unico conoscitore conta di più di quella di 200.000 persone incompetenti: "*En un mot, dans tous les arts et dans toute sorte de professions le jugement d'un petit nombre d'experts est préféré à celui d'une multitude d'ignorans*." Gli uomini credono difatti nella religione in cui sono stati istruiti fin da quando hanno iniziato a balbettare; che è lodevol cosa, però si è in tal modo impediti di constatare se le persone sarebbero altrimenti pervenute all'adorazione d'un Dio da sole, o fors'anche mediante la semplice contemplazione della natura.

Ora però, malgrado questa encomiabile educazione infantile, vi sono molte migliaia di ateisti e di deisti ("*de gens qui croient que toutes les réligions sont des inventions de l'esprit humain")* in Francia, in Germania e dappertutto, perfino in Turchia; attraverso i secoli, Epicuro ha avuto un sèguito potente, le persone istruite in Cina sono atee, diverse sètte in Asia giurano sui princìpi di Spinoza. Dio, insomma, non viene più negato da isolati individui eccezionali. "*Ne trouverez-vous dans tout cela que deux ou trois libertins tout au plus qui ont nié la divinité dans chaque siècle, pour vivre plus tranquillement dans le désordre?"* (p.69.

Il quesito è contro quei religiosi che affermano di continuo come non esistano affatto atei teorici, ma solo pochi atei pratici che, negando ipocritamente Dio, vogliono giustificare la loro vita peccaminosa.) I presunti successi dei missionari non sono poi molto in contraddizione con l'esperienza, secondo cui ogni popolo resta nella fede degli antenati; infatti, ricorda moltissimo il nefando motto "*compelle intrare*", quando i missionari cristiani – per la vita dopo la morte – lasciano ai cinesi la scelta tra inferno e paradiso, promettendogli addirittura che, una volta convertiti alla fede cristiana, Cristo, Maria e un'infinità di santi li favoriranno intanto già nei loro affari terreni.

[p.263] Si è voluto convalidare ulteriormente – osserva Bayle – la dimostrazione di Dio dal sedicente consenso dei popoli mediante l'idea che la fede in Dio sia un impulso naturale, e quindi verace come tutti gli impulsi o istinti. E qui si cela un circolo vizioso: l'istinto non erra perché un Dio esiste davvero, ed esiste un Dio, perché l'istinto non erra. Del resto, **Locke** ha giustappunto insegnato che i supposti infallibili istinti del popolo sono ben

differenti in luoghi diversi; oltretutto, i popoli sono unanimi principalmente nella fede nel politeismo. Ci si dovrebbe guardare dal lasciar decidere la maggioranza delle voci se la verità si trovi nel politeismo, nel monoteismo o nell'ateismo. In queste cose, nemmeno l'uso linguistico ha una qualche importanza, poiché si parla spesso al singolare e s'intende magari il plurale. Si dice ad esempio: Dio è grande, così come si dice: l'uomo è volubile, oppure il soldato vuole saccheggiare. Parimenti, i cristiani credono in una caterva di diavoli, eppure esclamano: che il diavolo mi porti! (p.117) Come la parola "esercito" designa al singolare una massa di soldati, così i concetti di natura, anima del mondo, Dio, esprimono in molti filosofi un'infinità di cause. E' quel che si chiama un "*galimatias pompeux*" (sproloquio, guazzabuglio).

Infine, appellarsi alla maggioranza dei voti è pericoloso perché in tal modo potrebbe esser sempre impedita l'introduzione d'una religione migliore; i pagani si facevano forti dell'antichità della loro fede, e schernivano i primi cristiani per il loro piccolo numero; analogo fu l'atteggiamento della Chiesa romana nei confronti di Lutero e di Calvino, e per lo stesso motivo i protestanti potrebbero, oggi, reprimere una nuova setta (p.144). Le grandi masse si riconoscono costantemente nella fede dei loro antenati, ragion per cui l'oracolo di Delfo ha sempre raccomandato la religione degli avi. Ma così viene chiusa la porta ad ogni riforma, e si mantiene in vita qualsiasi superstizione.

Bayle: il mondo non esiste per l'uomo – L'eresia che il mondo non sia stato creato, o non esista, a bella posta per la specie umana, è assai strettamente ricollegabile al punto di partenza dei "*Pensées*" e della "*Continuation*". Certamente Bayle aveva voluto abbattere la superstizione che le comete avessero l'esplicito scopo di preconizzare la morte imminente dei prìncipi. Già Seneca aveva negato che la natura producesse tempeste e piogge, caldo e gelo solo a cagione degli uomini. Il cardinale **Mazarino**, udendo interpretare il passaggio d'una cometa quale segno della sua prossima morte, trovò ancora la forza per la battuta: "La cometa mi rende troppo onore!". A questo punto, però, Bayle prospetta quesiti più generali: non vi furono tempeste su coste deserte, o prima che gli uomini sfidassero le vastità marine? Non vi sono stati pure terremoti ed eruzioni vulcaniche in zone spopolate? E l'Olanda, prima di esser colonizzata, non era forse esposta a mareggiate e maree? Secondo le credenze del Mondo Antico, gli dèi hanno creato la terra per se stessa, e l'orgoglio – innato nell'uomo – ha portato a credere che l'uomo sia l'unico fine della natura, che gli animali esistano soltanto in funzione dell'uomo. Bayle diventa assai persuasivo nella confutazione di questo errore, richiamandosi al medico **Guillaume Lami** il quale – nelle sue lezioni sull'anatomia (1675) – aveva brillantemente irriso la presunzione che l'uomo, tremebondo di paura al cospetto d'un lupo, fosse il re della terra. E vi aggiunge valide osservazioni sul falso ottimismo e sul dovere di verità da parte dello storico.

[p.264]

Ateismo – Ora, col secondo volume della "Continuation", Bayle ritorna all'esposizione critica della sua tesi principale: l'ateismo non è la peggiore di tutte le visioni del mondo e,

in particolare, è da preferirsi alla superstizione. Il ragionamento di Bayle diventa incomprensibile se non si afferra l'ironia con cui egli – e con lui i suoi lettori – porta ad esempio della superstizione solamente il paganesimo**,** ma lascia tuttavia pensare, come s'è detto, a qualsiasi altra religione positiva. Vero è che lui si premunisce contro una siffatta insinuazione; ma proprio il fatto che non vuole applicare il concetto di superstizione (come il suo amico Jurieu) segnatamente alla Chiesa romana, tradisce la sua vera opinione. Un analogo pezzo di bravura si ha quando cerca di addurre la prova che il paganesimo sia stato sostanzialmente un ateismo.

Credo di non addossare indebitamente nulla a carico del sagacissimo Bayle se suppongo che abbia voluto lasciar trarre ai suoi migliori lettori la deduzione dalle due premesse: la superstizione è peggiore dell'ateismo; il paganesimo era ateismo, e quindi il paganesimo non era così cattivo quanto è invece la superstizione cristiana. Per dire il vero, Bayle non trae personalmente questa illazione; ritiene però già abbastanza coraggioso aver difeso l'ateismo come male minore e più sopportabile. Gli è stato obiettato che l'idolatra è da paragonare soltanto con un calunniatore, ma il negatore di Dio con un assassino. Al che Bayle controbatte, in modo assai spiritoso, evocando il caso del falso re Sebastiano che nel 1598 (probabilmente vent'anni dopo la morte "eroica" del vero Sebastiano) rivendica davanti al Consiglio di Venezia il trono del Portogallo.

[p.265] Bayle immagina che due uomini completamente privi di pregiudizi – chiamati A e B – studino la situazione, scandagliando tutti gli scritti e le tradizioni orali sulla vita di don Sebastiano, e che entrambi giungano al medesimo risultato: il pretendente di Venezia è un falso principe. Ma i motivi di A e di B sono ben differenti. A presuppone che il vero don Sebastiano sia caduto nella battaglia marocchina del 1578, laddove B crede nel racconto che il vero don Sebastiano sia un delinquente, che viva a Tangeri a capo d'una banda di predoni, pago di quella vita. Orbene, non è certo possibile definire A, il quale crede alla morte del vero Sebastiano, negandone quindi l'esistenza, come un assassino del re; d'altronde B è certamente un calunniatore, se dichiara falsamente che il vero Sebastiano è un capobandito. Se don Sebastiano vivesse ancora, dinanzi al Consiglio di Venezia o in qualche prigione africana, e se ascoltasse i giudizi di A e di B, allora la sua collera cadrebbe maggiormente su B, che ne ha fatto un delinquente, più che su A, il quale l'ha dato per morto. Vorrà il lettore applicare il caso alla domanda se, ad offendere il Dio, sia più l'ateo o il superstizioso? "*Et puis vous me saurez dire si ceux qui jugent qu'il n'y a point de Dieu, sont des meurtriers plus offensants que les calomniateurs qui disent qu'il y a des dieux qui commettent toutes sortes d'infamies et de crimes abominables.*" (p.450 segg.)

Altri avrebbero detto che l'ateismo è un peccato di malvagità, e l'idolatria solo un peccato d'ignoranza. Ma dietro questa obiezione si cela il vecchio errore che esistano solo atei "pratici", ossia soltanto persone che reprimono a fatica la loro naturale fede in Dio per non sentirsi impacciati nella loro scostumata condotta di vita. Eppure vi sono anche convinti atei teorici, rispetto ai quali non si può certo parlare di peccati di malvagità.

Altri ancora hanno avanzato l'obiezione che l'anarchia sia peggiore della tirannide, che pertanto sia meglio avere false divinità, anziché non averne alcuna. In questa concezione,

Bayle si rifà a **Bodin**, il singolare scrittore che con la sua demonologia prese posizione per il più sfrenato stregonismo, che nel suo "Heptaplomeres" si mostrò libertario fino all'irreligiosità (o almeno fino alla non cristianità), e che nella sua dottrina politica aveva messo in guardia dall'ateismo, anzi dallo scetticismo stesso, come da un precoce frutto dell'anarchia. Bayle ribatte assai giustamente (p.519) che il pensiero di Bodin non riguarda la verità, ma solo l'utilità per la società umana, ossia la ragion di Stato. L'opinione di Bodin è dunque in questi termini: se Dio non esistesse, sarebbe utile al genere umano non apprendere nulla di questa realtà e farsi piuttosto convincere del contrario. (Si pensa ovviamente al celebre detto di Voltaire, che se non esistesse dio bisognerebbe inventarlo.). Nell'idolatria, del resto – proprio a causa della rivalità tra gli dèi – v'era implicita per principio l'anarchia. Inoltre, mediante tali raffronti, non si dimostra nulla. Vi sono infatti migliori prove contro l'asserto che un falso Dio sia più utile all'umanità che nessun Dio; infatti, è preferibile affidare un malato alla natura piuttosto che alle cure d'un medico ignorantissimo o incapace o disonesto, e così, per una causa legale, è meglio non aver alcun avvocato anziché averne uno stupido o sleale.

[p.266]

Ma neppure l'utilità per il genere umano, che per Bodin è determinante, può reggere alla critica di Bayle. Può ben essere che una qualche religione sia necessaria per mantenere i sudditi nell'obbedienza verso il loro Stato; tuttavia con questo non è ancora dimostrato che lo Stato sia una condizione necessaria della vita dei popoli. In America e in Africa, delle tribù selvagge si sono evolute senza Stato e senza religione, ed è discutibile se l'uomo civilizzato abbia bisogno, più del primitivo, dello Stato e della religione; in ogni caso, la mitologia del Greci e dei Romani – modello ideale di dèi coinvolti da vizi e passioni – non ha migliorato i costumi del mondo antico.

Tuttavia, la paura della tirannide divina ha represso molti crimini, malgrado la miscredenza dei poeti e l'indegnità dei sacerdoti; non si dovrebbe dunque dimenticare che la paura della legge penale è perlomeno altrettanto efficace della paura di Dio, anche tra i cristiani. Per un cristiano che ubbidisce più al suo Dio che agli uomini, ve ne sono mille che preferiscono ubbidire più agli uomini che a Dio, giacché una comminatoria incide più fortemente d'una predica, e il senso dell'onore agisce su molte persone ancor più fortemente della minaccia penale. La vendetta del cielo la si intuisce solo in lontananza, quale questione di fede, mentre la punizione terrena è concreta e vicina. Nelle azioni relative al timor di Dio si fanno prestiti a interessi usurari in vista d'un invisibile avvenire (p.690 s.).

Bayle: gli atei possono esser buoni? – Ebbene, è significativo che, in tutta la ricerca se sia la superstizione o l'ateismo il male peggiore, il benessere degli uomini sia per Bayle più importante della salvezza dell'anima. Egli sapeva di teologia, ma non era un teologo, e tutte le religioni erano per lui equivalenti; sapeva di filologia, ma non era un umanista, servendosi con grande libertà del mondo antico per attaccare il cristianesimo. Nel suo cuore, era un riformatore del mondo, per cui il rapporto dell'ateismo con l'etica rappresen-

ta per lui il nodo centrale. Solo al paragrafo 142, Bayle arriva a pronunciarsi abbastanza francamente su questo tema. Ebbene, gli è stato obbiettato che la distinzione tra bene e male, di virtù e vizio viene mantenuta anche dalla peggior religione, ma viene distrutta dall'ateismo, e dunque che l'irreligiosità debba esser più deleteria per la società umana di quanto non sia la più miserabile idolatria.

Ma lui ha mostrato ampiamente già nei "Pensées", che i pagani devoti avevano più difficoltà dei pagani atei a sostenere la naturale distinzione di bene e male; la religione pagana, infatti, era un ostacolo per questa naturale conoscenza, mentre questo impedimento non esisteva per gli atei. E cita un'infinità di scrittori (compreso il nostro **Thomasius**) per dimostrare che gli atei, pur senza rivelazione, possono avere – in modo puramente filosofico – una nettissima percezione del bene e del male, e che conducono sovente una vita morigerata. Come d'altronde anche i seguaci di **Epicuro** coltivavano spesso encomiabili idee esistenziali. Esempi di atei moralmente ineccepibili vengono desunti dal mondo antico, dall'Asia e dal paese dei cafri. Non a caso il libro "Dei doveri" di **Cicerone** è stato definito il vangelo della legge di natura. "Ma per darvi un esempio più recente e più persuasivo, vi pregherò soltanto di gettare uno sguardo all'Etica di **Spinoza**; troverete colà condensato il più manifesto ateismo che mai sia stato formulato, nonché un grande numero di eccellenti precetti relativi ai doveri d'un galantuomo."[23]

[p.267]

La tesi che gli atei debbano essere persone malvage viene dunque capovolta dall'esperienza del reale. Ma si avanza subito un'altra obiezione, cioè che gli atei evitano il vizio non perché sappiano distinguere tra bene e male, ma perché l'esercizio della cosiddetta virtù gli torna utile nell'opinione pubblica. Eppure è vero che gli atei erano, tra i pagani, buoni cittadini non meno dei credenti; come il magistrato non si cura dei pensieri dei cittadini, così anche al legislatore è indifferente a che si creda una cosa più che un'altra, purché si viva e si parli conformemente alle leggi. Tuttavia, ciò che gli atei pensano del bene e del male, non è così facile da stabilire. Naturalmente, la coerenza nei princìpi può affermare che l'ateo conosce solamente la ferrea catena delle necessarie leggi naturali, mentre la natura non conosce i suoi stessi figli, non li rimunera né li punisce; egli stesso non ha una libera volontà, per cui gli è del tutto indifferente il modo del proprio agire; così, all'incirca, Bayle medesimo ha tratto le conseguenze dall'insegnamento di Spinoza. E' assai dubbio, tuttavia, che gli atei stessi siano così conseguenti.

In linea generale, l'uomo non agisce in base ai princìpi della sua fede; sicché vi sono in uno Stato alcune sette i cui costumi si assomigliano perfettamente tra di loro, mentre i loro dogmi sono assolutamente differenti. Così non v'è quasi alcun altro principio tanto diffu-

[23] Questo passo di riconoscimento non contraddice del tutto al famigerato articolo "Spinoza" compreso nel Dictionnaire, giacché anche là si ammette la morigerata condotta di vita del filosofo ebraico. A me sembra, tuttavia, che Bayle nella "Continuation", poche pagine più avanti (p.740, nota) si sia rammaricato espressamente del suo attacco a Spinoza; dappertutto, in siffatte dispute, si ricavano logiche conseguenze "per il meglio della buona causa" dalle proposizione degli ateisti, per costringerli all'abbandono di quelle tesi; e questo l'ha fatto anche lui nel suo articolo "Spinoza". Non possiamo certo dubitare che egli abbia preso sempre sul serio la "buona causa". Ma ritornerò ancora sull'articolo "Spinoza".

so quanto quello dell'amore della verità; tutti giurano che l'accusa di falsità è la più grave offesa, da potersi cancellare solo con un duello; eppure, nella comune conversazione, per due verità udrai più di trenta menzogne.

[p.268]

La condotta di vita delle persone non collima con gli insegnamenti della loro fede, e anche gli atei non sono diversi dagli altri. Altre scuole filosofiche hanno proposto princìpi che si contraddicevano tra di loro. Esistono convinti seguaci d'una dottrina che si aspetta ogni salvezza solo nell'aldilà, i quali nondimeno curano con grande dedizione i loro affari terreni. Tra gli atei, d'altronde, vi sono persone che credono nell'immortalità dell'anima, o alla divinazione e alla stregoneria, o negli spiriti buoni e cattivi, oppure nel premio della virtù e nel castigo del vizio. Infine, che cosa sia il dovere, viene riconosciuto dagli atei – sulle orme dell'imperatore **Marco Aurelio** Antonino – non meno che dalle persone perbene *(hommes de bien*).

Si è altresì obiettato che i pagani sarebbero diventati peccatori anche peggiori se non avessero avuto paura dei loro dèi. Con la medesima logica un prete indegno, che ha vissuto da donnaiolo, da usuraio, da biscazziere (e come sacerdote sempre da porco), potrebbe esclamare: "Ho commesso molti orrendi delitti, ma ne avrei commessi ancor di più se non avessi temuto di mandare in collera Iddio!". La nota avvelenatrice **de Brinvilliers** era una buona cattolica; forse che, se fosse stata atea, avrebbe commesso un maggior numero di delitti? Dell'esistenza e delle qualità di Dio, i diavoli sono certo convinti più a fondo di chiunque altro, tanto che tremano al cospetto di lui; ebbene, questi diavoli sarebbero ancor più abietti, qualora fossero atei?

In siffatti argomenti si percepisce non solo la tendenza, ma anche già la straripante forza d'un Voltaire che, nell'anno in cui uscì la "Continuation" bayliana, era ancora uno scolaretto nel collegio dei Gesuiti. Se si prendono in considerazione le dissimili circostanze temporali (Luigi XIV e la reggenza), allora Bayle non era neppure più prudente di Voltaire, pur osando molto di più. Si resta sconcertati, oggi, nel vedere quanta gente – perfino dallo schieramento libertario – si dava le arie di essere antagonista di Bayle. Il quale aveva contro di sé il pulpito e i cattedratici, tanto che stroncature e libelli a lui ostili riempirebbero una biblioteca. Ancora una generazione più tardi, un uomo così illuminato e tutt'altro che fanatico come **Walch** giudicava (nelle sue "*Religions-Streitigkeiten ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche*", III, S. 958 segg./Controversie religiose fuori della Chiesa evangelico-luterana) in questi termini: "Si vede che Bayle voleva inculcare nella gente pensieri miti e pacati riguardo all'ateismo, la qual cosa non è sicuramente di scarsa importanza. Giacché, se il diavolo ottiene che non si faccia gran conto dell'ateismo, allora potrà in seguito aver anche miglior giuoco."

[p.269]

Che Jurieu diventasse ancor più geloso del suo antagonista, non aveva per ora molta importanza; sennonché, suppergiù in quel periodo, la situazione dei riformati si fece assai inquietante.

Luigi XIV si apprestava a vanificare dappertutto – già prima della sua abrogazione che avverrà nel 1685 – quell'Editto di Nantes che nel 1598 aveva assicurato piena libertà religiosa agli Ugonotti. Le università dei riformati vennero soppresse, una dopo l'altra. Persino quella di Sedan, quantunque a quella città, diventata francese da pochi decenni, fossero stati riconfermati tutti i suoi privilegi e le sue libertà. Bayle provò la tentazione di farsi di nuovo cattolico – ora, alle soglie della vecchiaia – magari per restare in Francia sotto propizie condizioni. Tuttavia rifiutò, e stava appunto per trasferirsi in Inghilterra, allorché ricevette una chiamata per Rotterdam; per 500 fiorini di stipendio annuo vi avrebbe insegnato filosofia e storia. Nello stesso momento, Jurieu ottenne una cattedra di teologia nella stessa città. Era l'autunno 1681. Sappiamo già che, a Rotterdam, pubblicò tosto la sua prima lettera sulla cometa. Di lì a poco, fu attratto da un secondo compito, ancor più teologico.

Il calvinismo e la sua storia – L'erudito **Louis Maimbourg**, valente scrittore e a volte uomo di coraggio (fu espulso allora dall'ordine dei Gesuiti per aver parlato male, da cattolico di ferro, di alcuni papi), aveva pubblicato una storia del calvinismo, o meglio una denigrazione politica contro gli Ugonotti francesi. In un brevissimo periodo, durante le ferie pasquali 1682, Bayle compose il suo tagliente e spesso umoristico controscritto intitolato "*Critique Générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg*". La collera di Maimbourg fu irrefrenabile, ed essendo nelle grazie del governo, fece in modo che la critica di Bayle fosse dichiarata opera calunniosa, quale libro pieno di menzogne rivoluzionarie, da esser stracciato e bruciato per mano del boia sulla piazza di Grève. "Facciamo divieto a tutti gli stampatori e librai, sotto pena di morte, di stampare e vendere codesto libro, e a tutte le altre persone, di qualunque ceto e rango, di farne diffusione o commercio, a pena di esemplare condanna." Nonostante che, nel marzo 1683, questo decreto fosse promulgato a Parigi tra squilli di trombe, la stroncatura oggetto di tale condanna ebbe un successo straordinario; già dopo pochi mesi, ne uscì una nuova edizione, molto ampliata. Il nome dell'autore, questa volta, non fu indovinato; siccome la lettera sulla cometa era stata scritta sotto la maschera d'un cattolico, un poco nel linguaggio pedantesco delle scuole, rivelava certamente uno stile diversissimo da quello della "Critique Générale", dove Bayle aveva ceduto per la prima volta alla sua vena satirica.

[p.270] A questo punto Bayle si fece più ardito. Vero è che ancora non metteva il proprio nome a nessuno dei suoi libri, però nel 1683 pubblicò il libro sulla cometa con i dati autentici del luogo e dell'editore, espungendo la fuorviante prefazione e fissando il titolo sotto cui questo libro è tramandato alla posterità: *"Pensées diverses ... à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre 1680."* E nel 1684 pubblicò una raccolta dei suoi brevi saggi sulla filosofia di Cartesio, esprimendosi liberamente, in un'introduzione, sull'indegna situazione degli scrittori francesi: "Sarebbe una grande calamità per la repubblica delle lettere se, quanto alla stampa dei libri, le cose fossero dovunque così complicate, pedantesche e pignole, come da qualche tempo sono in Francia, specialmente da quando vi si è radicata potentemente l'Inquisizione, impedendo che si pubblichino

belle opere e intimidendo i più celebrati scrittori. E chi non ne sarebbe spaventato, apprendendo che i censori ufficiali si tengono tre o quattro anni un manoscritto senza leggerlo, disapprovando alla fine tutto quanto si eleva sopra il servilismo e sopra l'opinione della plebe? Che martirio per uno scrittore, per il quale il torchio non lavora mai abbastanza rapidamente, sentirsi dire – dopo un indugio di tre o quattro anni – che deve sopprimere il meglio del suo libro, a meno che non preferisca rinunziare del tutto alla sua pubblicazione!"

Bayle giornalista – Nel marzo del 1684 Bayle cominciò a pubblicare, sotto il titolo *"Nouvelles de la République des Lettres*", una rivista di cultura, del genere di quelle edite in Francia da una ventina d'anni, e diffuse da certi imitatori in Italia e in Germania. In Olanda – terra promessa della libertà di pensiero e dei tipografi – non v'era stata fino allora un'analoga seria iniziativa. Jurieu non s'era ancora del tutto inimicato con Bayle, ed espresse con entusiasmo la propria partecipazione; in ogni caso, contava di esser elogiato dalla nuova rivista, e forse si rallegrava anche che il rivale, assurto così celermente alla celebrità, ora sembrava già degradarsi al rango dei giornalisti. Quanto a Bayle, che altrimenti teneva nascosto per paura il proprio nome d'autore, è nuovamente significativo che si ritenesse ora obbligato a riconoscersi quasi senza riserve nelle recensioni di quella rivista, che del resto non era rivolta al mondo esclusivo degli intellettuali; sicché, dal marzo 1685, la testata delle "Nouvelles" presentò l'aggiunta "*par le Sieur B..., Professeur en Philosophie et en Histoire à Rotterdam"*.

[p.271]

In questa biblioteca di recensioni, Bayle ondeggiava tra durezza e clemenza; la sua indipendenza trapelava però dappertutto, e l'impresa raggiunse presto il massimo prestigio. Non mancarono, naturalmente, anche delle avversità. Tra le quali merita una menzione – per caratterizzare meglio Bayle – una polemica con la **regina di Svezia**, che si era convertita al cattolicesimo, ma che nondimeno aveva criticato la persecuzione dei protestanti in Francia. Bayle non tralasciò di valorizzare nella sua rivista questo atteggiamento della regina; su questo tema si sviluppò un carteggio, prima con un esponente della sua corte, poi con la regina in persona; e ciò che – con diplomatico riserbo – venne scritto da una parte e dall'altra fa molto onore sia al filosofo sia alla sovrana.

Ma ciò non fa al caso nostro, tranne che per una sola circostanza. Bayle aveva definito l'opinione della regina un residuo della sua originaria fede protestante; a questo giudizio venne attribuito l'intento che Bayle avesse voluto mettere in dubbio la sincerità del suo cambio di religione. Al che egli replicò con un singolare indifferentismo; allora, mentre le confessioni litigavano ancora per il puntino sulla "i" dei rispettivi articoli di fede, nella sua rivista Bayle dichiarava che si può ben convertirsi – per sincero convincimento – senza ritenere falso ogni precetto della confessione precedente, e senza ritenere giusta ogni prescrizione della nuova fede; ora, che la regina Cristina non ubbidisse alla smania persecutoria dei papi, che si aggregasse alla tollerante concezione della Chiesa romana più

antica, ecco, era questo appunto un residuo della sua fede protestante.

Poco dopo aver completamente rasserenato la regina svedese (gennaio 1687), Bayle si vide costretto a cessare nuovamente la sua attività di recensore. Si ammalò e volle interrompere provvisoriamente la pubblicazione delle "Nouvelles", finendo tuttavia col lasciare tutto il lavoro ad un certo signor **Bauval** , il quale, da settembre in poi, proseguì l'attività della testata sotto il titolo di "*Histoire des Ouvrages des Savants*".

Abrogazione dell'editto di Nantes -

Mentre Bayle pubblicava, con sconcertante vigore, oltre a questa dura corvé, nuove edizioni dei suoi scritti, in particolare il completamento della sua difesa del calvinismo e una polemica contro **Arnauld** riguardo a **Malebranche**, in Francia venne abrogato anche formalmente l'editto di Nantes, dopo che i riformati erano stati troppo a lungo vessati. E' noto che gli Ugonotti francesi erano stati in balìa dei maltrattamenti delle soldatesche acquartierate nelle loro case, per cui con "dolce" violenza vennero ricondotti nel grembo della Chiesa cattolica; questa prassi fu chiamata in gergo burocratico un *logement des gens de guerre*, ma gli Ugonotti la chiamavano *la Croisade Dragonne* , da cui nacque presto il termine usuale di "dragonata".

[p.272]

Per incitare Bayle a tale progetto, sarebbe bastata la collera per queste ipocrite violenze e per gli stupri; ma vi si aggiunse qualcosa di personale, per indignarlo al massimo contro l'intolleranza. Suo fratello maggiore, che l'aveva assistito già nella sua apostasia dal cattolicesimo, cadde vittima della persecuzione religiosa; che fosse stato incarcerato al pari di altri religiosi riformati, o che il vescovo – che a suo tempo aveva fatto cattolico Pierre – volesse ora vendicarsi del rinnegato rivalendosi sul fratello, fatto sta che il fratello di Pierre Bayle morì in prigione. A breve distanza (1686) Bayle pubblicò due scritti contro l'intenzione del re che si vantava di aver sterminato l'eresia protestante in tutta la Francia.

Il primo era intitolato "*Ce que c'est que la France toute catholique sous le reigne de Louis le grand*"; naturalmente con falso luogo di edizione, e col pretesto che l'autore fosse un inglese. Sono soltanto tre lettere, nella seconda delle quali vengono apertamente e assai vivacemente criticate l'illegittimità della revoca dell'editto di Nantes e il proselitismo spietato dei cattolici; la prima e la terza lettera sembrano voler confutare le accuse, essendo palesemente destinate ad ingannare il censore o a prenderlo in giro. Nelle sue "Nouvelles", Bayle recensiva il libriccino e lo raccomandava con molta prudenza, pur criticandone alcuni aspetti.

Sulla costrizione religiosa – Pochi mesi dopo usciva la grande predica di Bayle in favore della tolleranza, naturalmente ancora sotto falso nome. Eccone il lungo titolo: *"Commentaire Philosophique sur les paroles de J.C. Contrains les d'entrer, où l'on prouve par plusieurs raisons demonstratives , qu'il n'y a rien de plus abominable, que de faire des conversions par la contrainte, et où l'on refute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'apologie que*

S.Augustin a faite des persécutions. Traduit de l'Anglais du Sieur Jean Fox de Bruggs par M.J.F. à Canterbury." Quale luogo di edizione compare una città inglese, ma l'opera uscì ad Amsterdam. Siccome la frase "costringili ad entrare" si trova effettivamente nella Bibbia, Bayle è costretto ad interpretarla in modo diverso. A tale scopo egli afferma il principio che debbono essere tutte false le spiegazioni che contraddicono alla luce naturale. Con che si affermava, chiaro e tondo, la dottrina dei deisti, ossia la religione di natura o di ragione al di sopra della rivelazione.

[p.273]

Con stupenda risolutezza Bayle replica inoltre a tutte le obiezioni stolide o ipocrite che gli si potrebbero muovere: per esempio, che in Francia si operassero conversioni non col patibolo e con torture, ma solo con ammende, acquartieramenti, espulsioni, che l'interpretazione tollerante fosse in contrasto con lo spirito del Vecchio Testamento, che non solo i più saggi imperatori e padri della Chiesa avessero esercitato coercizioni, e perfino i protestanti avessero punito Serveto con la vita. Sul caso Serveto, Bayle osserva: "Attualmente, la sua esecuzione viene giudicata come una macchia odiosa ai primordi della nostra Riforma, come un tristo e penoso rimasuglio del papismo; e io non dubito che la città di Ginevra si guarderebbe con scrupolo da una analoga violenza, se dovesse emettere oggigiorno quel verdetto!"

Con piena superiorità si rivolge contro la minaccia dei fanatici, per i quali la saldezza dello Stato verrebbe insidiata dalla diversità delle fedi. Il che è falso; solo l'odio religioso danneggia lo Stato; se in uno Stato vivessero credenti di dieci religioni, se ogni religione volesse tollerare l'altra, tutto andrebbe colà altrettanto tranquillamente e pacificamente come in una città con diverse categorie di artigiani. "In breve, ogni disordine non scaturisce dalla sopportazione degli altri, bensì dall'intolleranza." In realtà, gli avversari erano terrorizzati dall'idea d'una radicale e universale tolleranza; ma è proprio questa la massima aspirazione di Bayle. Si devono sopportare non solo gli ebrei, ma eventualmente anche musulmani e pagani, e a maggior ragione i sociniani. A ciò si riferisce una ricerca sul concetto di blasfemia.

Tutta la libertà del suo scetticismo Bayle la mostra nella replica all'ultima obiezione possibile. Egli non vede perché gli eretici non dovrebbero avere lo stesso diritto di esercitare costrizione nei confronti di chi crede diversamente. E' peccato, in realtà, solo ciò che si fa contro coscienza. Ma dal momento che un eretico è nella propria coscienza persuaso della verità del suo sentire, allora deve fare per il suo errore il medesimo che Dio ha comandato di fare per la verità; qualora Dio avesse realmente comandato la persecuzione dell'errore, allora gli eretici sarebbero giustamente autorizzati a perseguitare a loro volta i credenti ortodossi.

"L'infinita sapienza di Dio non esige da noi con tutto rigore la conoscenza della verità assoluta; Dio ci ha imposto un dovere che corrisponde alle nostre forze, e noi dobbiamo ricercare la verità, attestandoci su quanto – secondo una leale indagine – ci appare come verità, e amare questa parvenza di verità."

Questo ci fa ricordare le celebri parole di **Lessing**, che certamente – nella loro bella passione – ci portano più in là del disincantato Bayle: "Non la verità nel cui possesso un qualunque individuo è o ritiene di essere, bensì lo sforzo sincero ch'egli ha impiegato per acquistarla costituisce il valore dell'uomo. Non infatti con il possesso, bensì con la ricerca della verità si ampliano le sue forze (...) Se Dio nella sua destra tenesse racchiusa ogni verità, e nella sinistra unicamente la sempre viva tensione verso la verità, pur con l'aggiunta che io sempre ed eternamente errerò, e se mi dicesse: scegli!, allora con umiltà gli afferrerei la sinistra e direi: Padre, dammi! La verità pura è comunque riservata soltanto a te." (trad. N.Merker, *Cos'è l'illuminismo*. **NdT**)

[p.274]

"Compelle intrare" – A lettori privi di formazione storica il "*Commentaire philosophique*" di Bayle può facilmente sembrare oltremodo prolisso con le sue quasi mille pagine a fitta stampa **dell'edizione di Rotterdam del 1713; ma chi possiede la capacità di immedesimarsi negli anni in cui uscì, proverà piacere perfino nelle pesantezze del ragionamento. Siamo sempre ingiusti, o irriconoscenti, o stupidi, quando crediamo di guardare dall'alto in basso, quando ci pare di esser superiori ad uomini le cui spalle ci fanno da piedestallo. Viaggiamo tra i monti su un treno rapido – attraverso una galleria, in una beata** sicurezza -, e solo di rado ci rammentiamo degli operai che, a rischio della vita, hanno traforato la montagna. Se non vogliamo esser ingiusti e ingrati nei confronti di Bayle, dobbiamo tuttora renderci consapevoli, mettendo in risalto alcuni passi della grande opera polemica, di quali resistenze dovette superare anche in questa battaglia il solitario topo di biblioteca.

Il più potente re d'Europa, al servizio della Controriforma, aveva nuovamente abolito la tolleranza, dopo lunghe guerre di religione, e – cosa ancora più grave – la Chiesa perseguitata era d'accordo con la Chiesa persecutoria nel principio dell'odio religioso. Alle "dragonate" cattoliche, i protestanti avevano da opporre soltanto un appello ai contratti e ad altre prerogative giuridiche.

A questo punto si levò alta la voce di Bayle per reclamare un diritto umano di natura, ponendo l'istanza d'una generale libertà di coscienza. Già nella prefazione egli definisce il convertitore un essere mostruoso, mezzo prete mezzo drago (*dragon*) che, coi moderni mezzi del ricatto, imperversa altrettanto disumanamente quanto, nelle epoche barbariche, gli imperatori romani con la spada e la tortura; talché l'intolleranza, il regime di terrore avverso alla libertà di coscienza, è ora presso i cristiani peggiore di quanto fosse mai stato presso i pagani.

La dottrina di Cristo è degenerata in una tale dottrina di odio, che non ci si può stupire se aumenta sempre di più il numero degli spiriti forti e dei deisti. Ora, i persecutori si fanno forti delle parole della Bibbia (*Luca,* 14,23) "costringeteli ad entrare"; e Bayle, non potendo osare di dichiarare opinabili le parole bibliche, si prefisse il compito di interpretarne il

significato oltre il loro senso letterale. Si premunisce quindi dall'accusa di porre, come un sociniano, la ragione al disopra della Bibbia, epperò il punto di partenza è il medesimo: la spiegazione letterale, che obbliga a commettere un delitto, non può che esser falsa. Il senso letterale della frase "costringili ad entrare" annienta dunque il vero insegnamento di Cristo, nonché i fondamenti del consorzio umano. Con ugual diritto i cinesi potrebbero vietare ai cristiani l'accesso al loro paese, e i musulmani forzare i cristiani all'abiura; e le persecuzioni ai cristiani da parte degli imperatori romani non sarebbero più da biasimare. Ciascuna Chiesa si ritiene ortodossa, e potrebbe pertanto appellarsi ai detti biblici. (Oggi, noi siamo già migliori per il fatto che guardiamo alle parole di Luca come ad una leggiadra similitudine, e non ne trarremmo più cruente conseguenze, neanche nel caso – peraltro impensabile – in cui fossero filologicamente giustificate.)

[p.275] Nel secondo libro si confutano le obiezioni ipocrite e teologiche dei fautori della conversione forzata. E' impossibile che, nella sua parabola, Gesù abbia pensato alla forca e al patibolo. Nel Vecchio Testamento sono contenuti orribili precetti intesi a sterminare i diversamente credenti; ma quei precetti furono poi cancellati da Gesù stesso, e successivamente dai padri della Chiesa e dai prìncipi. I fautori dell'intolleranza sono dell'opinione che la libertà religiosa sia pericolosa per lo Stato: ma è vero il contrario, perché proprio la reciproca tolleranza delle diverse fazioni religiose consente di realizzare i fini dello Stato. Fosse lecito ad una Chiesa – secondo il senso letterale della frase biblica – ottenere l'abiura con la forza, allora l'altra Chiesa potrebbe dedurre il medesimo diritto da una convinzione non meno incrollabile.

Contro Agostino – Con grande coraggio, che oggigiorno non sarebbe più tale, il terzo libro prende di mira la smania persecutoria del santo Agostino, dell'uomo che cattolici e protestanti esaltavano a gara come il fondatore teologico del vero Cristianesimo. E che – ove questo onore non spettasse realmente all'apostolo **Paolo** – meriterebbe di dirsi il fondatore della religione cristiana (da distinguere, beninteso, dalla non teologica religione di Cristo). Bayle cerca di interpretare in modo semplicemente psicologico il grande padre della Chiesa, come qualsiasi altro personaggio storico. Agostino ebbe molto più zelo che raziocinio e, come suole, il buon senso comune doveva aver la peggio nella misura in cui cresceva il fervore religioso.

[p.276]

Bella cosa, certo, un'anima focosa, appassionata, ma è la ragione a farne le spese. Si diventa infatti creduloni; ci si accontenta dei più mediocri sofismi, purché sembrino propizi alla causa da difendere. Così, una volta, Agostino ha dedotto il diritto alla persecuzione dei diversamente credenti dal fatto che Sarah era una santa donna, e Hagar una peccatrice, e che in tal caso una peccatrice venne perseguitata da una santa. Non sempre Agostino lavora con una logica così puerile; ma Bayle riesce sempre a confutare le ragioni, addotte alla lettera, del fanatico santo con quasi gaia spigliatezza. In quaranta brevi paragrafi non è tanto il teologo Agostino ad esser ridotto *ad absurdum*, quanto indubbiamente il fanatico

apologeta della fede.

Incitamento alla tolleranza – Bayle si era sovraffaticato e si sentiva davvero debilitato quando il suo "Commentaire philosophique" diede lo spunto al suo intimo nemico **Jurieu** alla replica intitolata "*Des Droits des deux Souverains*", dove, per i due sovrani, si devono intendere la coscienza e il principe regnante. Jurieu era un avversario pericoloso; personalmente, in quanto non si lasciò ingannare dallo pseudonimo denunciando il *Commentaire* come opera francese (anzi, con speciale malignità, come opera d'una banda di congiurati); oggettivamente, in quanto, con teologica perspicacia, riconosceva assai giustamente l'indifferentismo e l'irreligiosità come un fenomeno correlato della tolleranza. Bayle, in quel momento senza la prospettiva di trovare un rifugio in Svezia o nel Brandenburgo, prevenne il pericolo incombente mediante un coraggioso attacco. Aggiunse al suo *Commentaire philosophique* un quarto libro in cui si doveva esplicitamente dimostrare che il diritto di persecuzione spettava agli eretici non meno che agli ortodossi. Il rimpiattino tra Bayle e Jurieu si protrasse ancora, ma i contemporanei seppero sempre perfettamente da chi era partita quella polemica.

Bayle, richiamandosi nella prefazione già a Hobbes, opina con verace libertà di spirito che uno può diventare psicopanichista, oppure onfalopsichista, o quietista, non volendo decidersi di affiancarsi a lui per contrapporsi – nel dubbio filosofico – alle difficoltà teologiche. Questo quarto libro sembra allacciarsi pari pari al terzo nella confutazione del santo Agostino; sennonché Bayle – già in precedenza padrone della materia – è ormai diventato, per l'indignazione verso Jurieu, anche un maestro della forma, raggiungendo ora effetti che fino allora gli erano stati preclusi. Il quarto libro del *Commentaire* è molto più degno di lettura dei libri precedenti, più dell'opuscolo satirico in cui Bayle aveva per primo descritto le conversioni forzate per mezzo delle "dragonnade".

[p.277]

Ma non veniamo soddisfatti a fondo dalla dimostrazione di Bayle solamente perché chi è stato una volta "teologico" non potrà mai ridiventare totalmente logico, e perché Bayle – con alcuni singolari salti di pensiero – sembra schivare anche stavolta le trappole e le insidie tesegli da Jurieu; nella foga del duello, però, Bayle dimentica talora questa circospezione, e si fa quindi più profondo e più moderno di quanto sarà in seguito Voltaire col suo spesso schematico libero pensiero. Solo un paio di esempi. Un medico, che in buona coscienza ha ammazzato l'infermo con un'errata prescrizione, non è responsabile dinanzi a Dio e agli uomini, in quanto la medicina non è una scienza esatta; almeno altrettanto inesatta è la teologia, per cui nessun giudice commette un'ingiustizia condannando un credente d'altra fede in base alle leggi e alla propria convinzione; il processo contro Serveto, voluto da Calvino, viene rinfacciato a coloro che lamentano la persecuzione degli Ugonotti da parte dei cattolici.

I fanatici asseriscono che il giudice e qualunque cittadino devono esser fatti responsabili d'un erroneo convincimento, perché solo la malvagità del cuore impedisce l'assistenza

della grazia divina e quindi la vera fede. A quest'accusa Bayle risponde in tutta libertà. Si diventa cristiani non per nascita, bensì per mezzo dell'educazione; se musulmani e cristiani si scambiassero i loro figli nella primissima infanzia, i bambini dei cristiani diventerebbero musulmani, e viceversa. L'anima, che nel feto d'una cristiana diventa cristiana, sarebbe diventata musulmana – appena due strade più in là – nel feto d'una musulmana; ma anche un'anima già battezzata può diventare ebrea, maomettana o buddista mediante l'educazione.

Da noi coabitano sovente, sotto lo stesso tetto, seguaci dell'eresia e dell'ortodossia; per cui un'anima che voglia infilarsi in un grembo materno non ha che da informarsi del piano o del numero di camera, per diventare, contro la sua destinazione, ortodossa o non. Di conseguenza, tutte le anime che Iddio combina con i meccanismi umani, diventerebbero ortodosse all'età di dieci o dodici anni, ove fossero state educate all'ortodossia; e dell'eresia degli altri hanno colpa non la loro cattiveria o il peccato d'origine, bensì l'istruzione religiosa. Parimenti, in una lastra di rame si possono incidere a piacimento precetti cattolici o protestanti. Il peccato originale non ha niente a che vedere con ciò. Un errore non è immorale; un critico che giudichi erroneamente una poesia o una filosofia, un medico che secondo le regole della sua arte prescrive una medicina sbagliata, una donna che sedotta da una perfetta somiglianza si dà ad un altro uomo, non agiscono in modo contrario alla morale. Altrettanto deve dirsi degli errori religiosi.

I devoti si richiamano alla grazia dello Spirito santo, che farebbe distinguere tra verità ed errore; ma la convinzione dei misteri della fede scaturisce dall'educazione e non dallo Spirito santo! Se due persone litigano sulla questione se il numero dei metri cubi della massa lunare è pari o dispari, sono tutt'e due ugualmente temerari. Problemi siffatti si possono dirimere piuttosto tirando ai dadi che ragionandovi sopra.

[p.278]

Se i difensori delle "dragonnade" fossero nel giusto, allora si potrebbe approvare anche il ricatto delle conversioni sotto la minaccia di stupro e di innaturali violenze carnali. I dragoni, alloggiati nelle case degli eterodossi, ne estorcono la conversione con sevizie e supplizi di ogni genere; e si lascia al loro arbitrio se vogliono soddisfare la loro libidine in modo naturale o contronatura.

L'intolleranza regna dappertutto, anche fra i protestanti. Solo presso i sociniani, e ancora tra gli arminiani, vale il principio di voler convertire solo tramite l'insegnamento; altrove, invece, si passa per eretici già schierandosi risolutamente a favore della tolleranza. In linea generale, gli eretici sono stati sempre più tolleranti e più moderati degli ortodossi. Ginevra non fu però meno persecutoria di Roma.

"Avis important" – Bayle aveva intanto pensato di cercare rifugio a Berlino, dove aveva già diverse relazioni e dove il Grande Elettore concedeva volentieri accoglienza a tutti gli Ugonotti. L'apologeta **Abbadie** e il generale von Schomberg erano disposti a sostenere il grande libero pensatore; ma il progetto naufragò perché il principe elettore di Branden-

burgo morì nel 1688. Bayle fu costretto a restare nei Paesi Bassi.

Nel 1689 uscì uno scritto che s'indirizzava con scherno fin troppo giustificato contro le sciocche profezie di Jurieu, il quale – con teologica divinazione – aveva ricavato dalla rivelazione (1686) che la coeva persecuzione dei protestanti in Francia sarebbe durata solo tre anni e mezzo, e che pertanto nel 1689 avrebbe avuto inizio il regno di Gesù Cristo sulla terra. La pazzia di Jurieu non era senza rischi, visto che molti Ugonotti fecero ritorno fiduciosi in Francia, per aspettare colà la promessa del profetico predicatore; ma poiché la paternità di questo scritto è incerta, non ci deve qui interessare più di tanto. Tanto più ci tocca, per contro, un libretto molto più incisivo che apparve – col medesimo fine – nell'aprile 1690 col titolo *"Avis important aux Refugiez sur le prochain retour en France"*. E' assai verosimile che ne fosse autore Bayle. **Leibniz,** che conosceva i segreti di tutti gli intellettuali suoi contemporanei, ha riferito invero che Bayle avrebbe solo favorito la stampa del manoscritto dell'apologista **Pelisson**[24]; ma l'imbarazzo degli amici di Bayle, e il modo in cui egli si occupò personalmente delle sorti di questo libello, a me sembrano non lasciar dubbi sulla sua paternità.

[p.279]

Nel mirino c'erano nuovamente le profezie di Jurieu. L'autore si rallegra che l'anno 1689 non abbia portato la grande catastrofe mondiale; bisogna infatti esser contenti quando il comune buon senso ha la meglio sulla superstiziosa credulità della plebe. Gli Ugonotti dovrebbero intanto restare all'estero, utilizzando gli anni dell'esilio per liberarsi dai vizi, che forse hanno contratto al di fuori della Francia, vale a dire la tendenza allo stile satirico e alla forma repubblicana dello Stato. Se si può comunque supporre che Bayle intendesse solo ironicamente la sua difesa della monarchia assoluta, ciò si potrebbe quasi dimostrare mediante la simulata rabbia contro ogni satira; era impossibile che un Bayle fosse sul serio un nemico del suo stesso stile. Come già all'inizio della sua carriera, egli si era aggiustato una maschera sul volto: stavolta, la maschera d'un francese ligio alla monarchia; ma giocava il suo ruolo in modo talmente artificioso, che la diretta ironia non venne compresa; vedremo presto come il travestimento gli riuscì fatale.

Bayle e Jurieu – Jurieu iniziò la sua campagna contro l'autore dell' "*Avis important*" nel gennaio 1691. Le sue minacce si leggono dapprima in una lettera a **Basnage**: Bayle aveva scritto quel libro e doveva lasciare i Paesi Bassi. Bayle negò, dicendosi pronto a documentare la sua innocenza con un controscritto. Ma Jurieu ritenne giunto il momento di esternare l'antico odio contro Bayle; non potendo farlo eliminare secondo la voce del cuore, voleva distruggerlo almeno moralmente. In un pamphlet, che del resto fa riconoscere non solo la stupidità ma anche la sincerità di Jurieu, egli non fa il nome dell'esecrato Bayle, ma descrive l'autore e il suo modo di scrivere in modo tale che ognuno, a Rotterdam, doveva pensare a Bayle. Vi si evidenzia espressamente che l'autore non s'è fatto corrompere. E'

[24] Pelisson o Pellisson (dal 1624 al 1693) fu un ugonotto rinnegato che, per incarico di Luigi XIV, portò avanti la riunificazione della Chiesa, in modo più moderato di Bossuet, ma tanto insincero quanto Leibniz, il quale fu con lui in corrispondenza diplomatica, cercando di mettere lo zampino in tutti gli affari mondani. Il giudizio di Bayle su Pelisson è assai positivo.

per pura malvagità che lui – cioè Bayle – ha assunto la difesa del re francese e del pretendente cattolico. Il che sarebbe bastato a rendere sospetto lo scrivente ai teologi olandesi.

[p.280]

Sennonché volle la sfortuna che, durante la stampa del pamphlet di Jurieu, uscisse lo stupidissimo libro d'un ginevrino, d'un utopista che voleva terminare la guerra con una grandiosa modifica della carta geografica, peraltro non dappertutto a vantaggio della Francia. Con quel pazzo (che per es. voleva fare il pretendente inglese re di Gerusalemme, e l'elettore di Baviera imperatore di Costantinopoli), Bayle non aveva a che fare, se non che aveva ricevuto da un comune amico il manoscritto del pazzo libro, che probabilmente non aveva neppur letto. Allora Jurieu, tanto forte nel combinare quanto nel profetare, premise al suo pamphlet un preambolo per rivelare che Bayle aveva pubblicato a Ginevra il suo "Avis important" in relazione con un partito francese, che Bayle era il capo del partito francese in Olanda, che era uomo senzadio e senza onore, traditore e nemico dello Stato, meritevole, oltre che del generale disprezzo, anche della pena di morte. L'attacco uscì sotto il titolo "*Examen d'un Libelle contre la Religion, contre l'Etat et contre la Revolution d'Angleterre, intitulé Avis important etc.*"

Inizialmente, Bayle fu propenso a confrontarsi con Jurieu per via legale; Jurieu doveva solo impegnarsi, per il caso che fosse dimostrata l'innocenza di Bayle, a prendere su di sé la pena riservatagli. Ma ben presto, ai primi di maggio 1691, Bayle buttò giù una replica che uscì subito col titolo "*La Cabale chimérique ou Refutation de l'histoire fabuleuse qu'on vient de publier malicieusement touchant un certain Project de paix etc.*" . Bayle, è vero, non vi dichiara espressamente di non essere l'autore di "Avis important", ma cerca di confutare le ragioni che hanno portato l'attaccante a tale congettura. Dopo questa debole introduzione, si rivolge contro le accuse di Jurieu, elencate con meticolosità, per cui Jurieu aveva affermato quanto segue: Bayle non faceva alcun mistero del proprio ateismo, tentava di edificare la comunità senza opere di devozione, era senza religione, e vedeva in Luigi XIV la sua suprema divinità. A Jurieu non servirebbe per niente aver dimostrato tutte le sue accuse, se non avesse dimostrato anche questi ultimi punti, in cui si tratta di vincere o di perire. E' arcinoto che Bayle fa la comunione quattro volte l'anno, che frequenta spesso la chiesa e ascolta la parte migliore delle omelie. Per cui Jurieu deve dimostrare l'ateismo o con gli scritti di Bayle, o tramite testimoni, o con l'ausilio del suo dono profetico. Alla fine, le contumelie di Jurieu venivano in qualche modo rintuzzate.

[p.281]

Toccava ora a Jurieu di accusare il suo avversario, esigendo che la "Cabale chimérique" fosse tolta dalla circolazione e distrutta, che lo stesso Bayle fosse punito e obbligato a non pubblicare più niente contro il nobile Jurieu; in compenso, Jurieu prometteva di moderare per l'avvenire se stesso con ogni cristiana modestia. Le autorità si limitarono a render più difficile per le due parti il proseguimento del pubblico scontro: prima della stampa, ciascuno dei loro libelli doveva esser sottoposto alla censura della municipalità. Tutto inutile. Jurieu, nella sua cristiana modestia e moderazione, seguitò ad attaccare Bayle con

crescente violenza, eludendo il divieto e pubblicando il suo scritto successivo sotto il nome d'un amico. Bayle, dal canto suo, non omise di replicare.

I compagni dei due non stettero inerti, e il mercato fu sommerso di scritti ingiuriosi. Contro Bayle fu riesumata la vecchia storia della sua apostasia, tempestata di variopinte menzogne, mentre si stravolgevano le ironie del "Avis important" fino all'alto tradimento. A tal fine Jurieu utilizzava ogni pettegolezzo e ogni calunnia che gli veniva riferita. Allorché si richiamò alle allusioni riportate da un predicatore inglese, uno dei suoi stessi amici lo assicurò che quel predicatore era un mascalzone; al che si dice che Jurieu ribattesse: "E' vero, però è un credente ortodosso". Tanto che l'espressione "le fripon orthodoxe" divenne proverbiale per qualche tempo.

Il punto focale di tutta l'incresciosa polemica era per Bayle – e lo è in altro senso anche per noi – se Jurieu l'accusasse di ateismo con ragione. Su questo, noi possiamo oggi fare solo delle indagini, se Bayle sia stato davvero un ateo dogmatico, oppure, sempre su questo punto, uno scettico che non prendeva decisioni nette. Per Bayle, alla fine del XVII secolo, era un questione di vita o di morte affermare i suoi sentimenti cristiani. Perciò egli tentò – già nella seconda edizione ampliata della "*Cabale chimérique*" – di costringere l'avversario ad un confronto giudiziario dinanzi all'autorità ecclesiastica, ora con minacce, ora con rabbioso scherno. Jurieu si contorse come un verme, annunciando ora un procedimento legale ecclesiastico, ora rimangiandoselo. Dobbiamo quasi rammaricarci che non ne sia seguito un processo per eresia, perché avremmo una documentazione in più della ostinata stupidità che, in quel tempo, si opponeva ancora alla semplice ipotesi della tolleranza; e probabilmente avremmo altresì ulteriori riprove di quell'ipocrisia di cui, in quel tempo, era costretto a macchiarsi ancora il più valoroso tra i liberi pensatori.

Ci si può immaginare con quale riluttanza Bayle si fosse lasciato trascinare in questa lite. Con la sua superiore perspicacia, poteva strigliare l'avversario quanto voleva, ma non poteva tuttavia esprimere a chiare note la sua vera opinione, cioè che del protestantesimo era da tempo più che satollo, come già prima del cattolicesimo; solo che non poteva dirlo, a costo di esser braccato in vita e in morte. Nel silenzio del suo studio, Bayle era uno dei più possenti spiriti critici che fossero mai vissuti; ma non era un temperamento combattivo, essendo piuttosto uomo di studi e di libri. Senza ambizione e senza brama di guadagno, senza soverchia attrazione per le donne o per consimili svaghi, Bayle aveva l'unica passione di conoscere tutti i libri e di rinsaldare la propria superiorità sugli scrittori eruditi.

[p.282]

Ad un uomo di tal fatta, cosa poteva importare quella rissa coi teologi riformati? Bayle era talmente irreligioso, che neppure una vittoria sull'ortodossia sembrava eccitarlo particolarmente. In più, c'era il fatto che quel duello polemico con Jurieu lo aveva interrotto in un nuovo impegnativa impresa, ossia nell'elaborazione d'un dizionario critico. Difficile che pensasse, allora, che quel dizionario avrebbe costituito la sua opera principale, la sua fama

coi posteri; tuttavia, da come l'aveva progettato, si era prefisso un compito assai speciale, in eccellente sintonia col suo genio critico.

Bayle: Il Dizionario critico – Già nel 1690, allorché il suo "Avis important" fece tanto scalpore, era stata annunciata l'intenzione di Bayle di pubblicare il progetto d'un dizionario critico, in cui si sarebbero trovati corretti innumerevoli errori che si trovavano nei vocabolari e in altre opere di consultazione. Si trattava del primo saggio del suo capolavoro che poi, placatesi finalmente le beghe teologiche, apparve nel maggio 1692 col titolo: "*Abbozzo e frammenti d'un dizionario critico*".

Né nell'introduzione, né nei pochi articoli di prova, si rileva moltissimo di quell'ardito spirito eversivo che due secoli avrebbero poi ammirato nel Dizionario compiuto; non v'è traccia della libertà di pensiero che aveva disfatto e quindi dissolto quasi tutti i sistemi filosofici vecchi e nuovi; non c'è nulla della radicale critica che osava trasformare in mascalzoni gli eroi veterotestamentari, difendendo per giunta le più terribili eresie. In origine, Bayle si era prefisso di scrivere soltanto una collettanea erudita, magari una raccolta d'un genere senza precedenti. Col suo sapere incomparabile e con la sua ineguagliabile sagacia ebbe l'ardire, nella prefazione, di voler rischiarare e rettificare tutti gli errori storici e d'altro genere dei suoi predecessori (pensava specialmente all'erudito **Louis Moreri**, che senza Bayle sarebbe oggi dimenticato del tutto).

Il suo dizionario doveva divenire la pietra di paragone di tutti gli altri libri, meritando la definizione che gli avevano appioppato con un'espressione alquanto artificiosa: *la Chambre des assurances de la Republique des Lettres.* Ad esempio, chi voleva saperne di più su Seneca, bastava che, oltre ad altre opere sull'argomento, consultasse il Dizionario critico, ed era sicuro che fossero attendibili tutti i dati non rettificati nel Dizionario. Non abbiamo motivo di rammaricarci del fatto che Bayle rinunziò al progetto, assai temerario ma certamente pedantesco, del suo originario programma, che peraltro non trovò consensi, per adottarne uno diverso. Era il piano del grande "*Dizionario storico e critico*", che portò a termine con indefessa fatica, e che ancor oggi non dovrebbe mancare nella biblioteca di qualsiasi intellettuale. Le persecuzioni dei suoi avversari, capeggiati immancabilmente da Jurieu, disturbarono e interruppero la sua attività; ma proprio il peggior torto che gli fu inflitto finì per giovare all'opera.

[p.283]

Bayle perdette la sua cattedra nel novembre 1693; gli fu tagliata la retribuzione, come gli venne ritirata l'autorizzazione già concessa di impartire lezioni private. Bayle sbagliò nella sua credenza che i suoi pensieri sulla cometa avessero provocato la sua destituzione dietro pressione del clero. E' da supporre, certamente, che anche stavolta a tessere la trama vi fossero Jurieu e i suoi accoliti; però costoro non s'erano rivolti ora alle autorità ecclesiastiche, ma al massimo potere politico, a **Guglielmo di Orange**, diventato da pochi anni re d'Inghilterra. Questo vigoroso monarca, che forse aveva salvato l'Olanda dalla rovina e posto fine alle lotte intestine dell'Inghilterra, non poteva sopportare che il partito francese si rafforzasse nei Paesi Bassi. Intervenne perciò con pugno di ferro e, poiché Bayle era

incappato nel sospetto dei teologi di perseguire una pace favorevole alla Francia, fu condannato appunto insieme coi colpevoli.

Bayle, non avendo ereditato nulla né avendo accumulato alcun patrimonio, ed essendo quindi povero, prese con molta serenità la perdita del suo lavoro e dello stipendio. Era uno scrittore, soltanto uno scrittore, per cui, dopo la privazione della cattedra, si sentì come liberato da un peso. D'ora in poi, voleva vivere esclusivamente del lavoro al suo Dizionario. Rifiutò quindi le più vantaggiose offerte che lo lusingavano a riprendere il mestiere di precettore.

Ritorno di Jurieu – Non risparmiò tuttavia un'altra strigliata al perfido Jurieu. Il pretesto non fu di carattere personale, ma il contenuto di alcune prediche del teologo. Il quale aveva asserito il principio morale che si dovessero odiare tutti i diversamente credenti, non solamente le loro eresie, ma anche le loro persone. Le parole d'amore di Gesù venivano ritorte in insegnamento dell'odio. Contro di ciò Bayle – fautore della tolleranza – pubblicò nel marzo 1694 un foglio volante dal titolo "*Nouvelle Hérésie dans la Morale*". In un analogo foglio Jurieu negò di aver predicato una morale così poco cristiana. Bayle si accinse a vibrare il colpo decisivo, descrivendo il carattere e lo stile di combattimento di Jurieu in una "*Addition aux Pensées diverses sur les Comètes etc.*" Il suo avversario vuole erigersi a suo giudice spirituale? Invece di perseguire la sua prima istanza, dimostrando inoltre l'asserito ateismo di Bayle, Jurieu va a spulciare dai suoi scritti certe tesi erronee, non riconosciute dalla Chiesa, per sottoporle al Consiglio ecclesiastico a cui egli stesso appartiene. L'affermazione di Bayle che le comete, i terremoti, le inondazioni, gli aborti, e simili, non siano miracoli, dà – della bontà e della saggezza di Dio – un'idea migliore della dottrina ortodossa. Finalmente, la "*Addition*" approfondiva il nuovo pensiero, così importante per Bayle, che un ateo può essere una brava persona, e che la superstizione è peggiore dell'ateismo; su tutti questi punti, viene confermata la stolidità e insieme l'insincerità dell'avversario.

[p.284]

A questa condanna, Jurieu non osò più replicare; pare che avesse intenzione, dopo quanto era accaduto, di offrire di nuovo la sua amicizia all'invincibile Bayle. Il quale respinse ogni riconciliazione; aveva di meglio da fare. "Se si riconcilia con me, lui dovrebbe ammettere la sua infamante calunnia; e se io mi riconcilio con lui, dovrei forse riconoscermi colpevole?".

Erano questioni marginali, che non prendevano molto tempo; la "Addition" era stata scritta in pochi giorni. Il lavoro principale era e rimase intorno al "Dizionario", il cui primo volume uscì in effetti nell'estate 1695. Poco più d'un anno dopo, era pronto anche il secondo volume. Il **duca di Shrewsbury** suggerì all'autore di dedicargli l'opera – secondo il costume del tempo – in cambio d'una cospicua somma di denaro; Bayle rifiutò ostinatamente perché trovava ridicolo questo genere di dediche, ma forse anche perché non voleva render omaggio, né esser debitore di qualcosa, ad un funzionario dell'inviso re d'Inghilterra. Un'altra circostanza contraddistingue il nostro autore: il "Dizionario" è

l'unica opera di Bayle che rechi il suo nome nel titolo. Anche questa volta Bayle non avrebbe voluto rivelarsi; ma l'editore non avrebbe ottenuto il necessario privilegio se il Dizionario non fosse stato contraddistinto, col nome dell'autore, come un'opera diversa dal popolare Dizionario di Moreri, sicché Bayle dovette piegarsi, contro la sua volontà, a questa futile ragione formale.

[p.285]

"Dizionario critico" – Merita una menzione anche la condotta di Bayle di fronte all'intenzione di far stampare la sua opera in Francia. Un libraio parigino, appena intuito lo splendido successo del Dizionario, aveva richiesto il "privilegio" per una ristampa. Ora, il devoto e diligente censore non vide nel libro se non scetticismo e altre eresie, odio per la Chiesa cattolica, lode dei predicatori calvinisti e biasimo dell'intolleranza francese, e ritenne Bayle scrittore ignorante e sconcio. A causa di questo verdetto non fu accordato il privilegio per la ristampa. Del che Bayle fu contento, adducendo perciò due motivi, a prescindere da quello ovvio, cioè che una ristampa avrebbe danneggiato l'impaginazione. Il primo motivo era che il pedantesco Bayle aveva paura dei mille refusi che non sarebbero mancati in una ristampa. Il secondo motivo era più serio; se il privilegio fosse stato concesso, gli spietati nemici di Bayle avrebbero strombazzato nei Paesi Bassi che la tendenza del Dizionario era cattolica e francesizzante e quindi, dal punto di vista dei Paesi Bassi, passibile di alto tradimento.

La disapprovazione del censore francese procurò a Bayle dei fastidi anche nei Paesi Bassi. Jurieu, còlto in flagrante errore in molti passi del Dizionario, tornò furibondo a dirne peste e corna. Le sue armi furono ancor più sleali e ciniche che mai. Oltre allo spregevole giudizio del censore, Jurieu faceva stampare un grande numero di lettere relative al Dizionario, che diceva di aver ricevuto; per non tradire che era stato irritato dalle brusche rettifiche di Bayle, affermava di non aver letto neppure il titolo del Dizionario. Bayle ribatté con l'inevitabile disprezzo alle accuse del censore e del predicatore. Tuttavia, quanto credesse di dover esser prudente di fronte ai tribunali per gli eretici, lo dimostra la sua solenne assicurazione che avrebbe personalmente esecrato una dottrina eterodossa, ove si riscontrasse nella sua opera, espungendola da una seconda edizione; in particolare, prometteva di rielaborare accuratamente la voce "Davide", in modo che non potesse servire ad ulteriori attacchi contro di lui.

Persecuzioni incombenti – Ciò nondimeno, una nuova tempesta parve addensarsi sul capo di Bayle. Jurieu sottopose la sua querela al consiglio ecclesiastico di Rotterdam, reclamando la condanna del libro e dell'autore. Il Consiglio mostrò qualche moderazione. Stando agli atti esistenti, vennero riprovate le voci concernenti Davide, Manichei, Paulicani, Pirroniani, e alcuni passi troppo liberi. Oralmente, oltre che in una lettera aperta, Bayle ritrattò ogni eresia contro la dottrina della Chiesa riformata; soltanto riguardo all'articolo "Manichei", si permette l'ironia autenticamente bayliana: lui rifletterà ancora sulle ragioni contrarie a codesta eresia e, se ne troverà qualcuna o se i signori predicatori ne abbiano già di pronte, allora darà ad esse la miglior forma possibile. Il 5 gennaio 1598 Bayle dovette scrivere daccapo tutte le sue concessioni; la sua debolezza non diventa

lodevole per il fatto di essersi riservato, al termine di questo scritto, di ritrattare in certo senso la sua ritrattazione qualora, anche dopo la sua arrendevolezza, non si fosse arrivati ad un amichevole accordo. Non abbiamo notizia di quanto riuscisse difficile al suo forte spirito rinnegare il proprio convincimento.

[p.286]

La trattativa si protrasse fin verso il natale 1698. Il risultato fu un'ammonizione ad apportare, nella prossima seconda ristampa del Dizionario, le seguenti modifiche: eliminare le sconcezze e le scurrili espressioni, rimaneggiare lo scandaloso articolo su "Davide" facendone un'apologia del pio sovrano, confutare a dovere le eresie dei Manichei, Marcioniti e Pauliciani, come pure il pericoloso errore dei Pirroniani, non elogiare atei ed epicurei, adducendo piuttosto esempi di atei viziosi, di non mitigare le accuse dei religiosi riformati contro papi indegni, di rivedere gli articoli su **Nicolle, Pelisson, Ruffin** e Senofane nel senso voluto dalla Chiesa, di essere guardingo nel citare dalla Bibbia. Erano questi i punti più scandalosi; ma nemmeno il restante contenuto del Dizionario era esente da riserve e disapprovazioni. Per finire, si auspica che per l'avvenire Bayle tratti con più riguardo l'eccellente pastore Jurieu.

A tal punto i chierici evangelici pretendevano – ancora duecento anni orsono – che la filosofia fosse un'ancella della teologia. In apparenza, Bayle si era piegato ma, nelle successive edizioni del Dizionario non cambiò granché (tranne alla voce su Davide), o non tanto quanto s'era preteso; nei brani controversi inserì delle aggiunte che in sostanza velavano tutt'al più la sua convinzione, senza stravolgerla nel contrario; e il Consiglio ecclesiastico si dichiarò soddisfatto. Senza scandalizzarsi del fatto che l'editore fece stampare separatamente l'originario articolo su Davide, offrendolo agli acquirenti del Dizionario migliorato.

Bayle: ultimi scritti – Negli anni successivi, Bayle fu dunque occupato a sufficienza nel lavoro al "dizionario" ampliato e migliorato. Ma trovò tempo anche per altri scritti più o meno impegnativi. Nel 1699 iniziò una polemica teologica con **J. Leclerc** circa il pensiero di Origene; Bayle vi rispose nel Dizionario. Nell'agosto 1704 apparve la continuazione dei suoi Pensieri sulla cometa; anziché ritrattare ciò che aveva suscitato scandalo, insistette ancor più decisamente sulle sue tesi eretiche; specie nella seconda parte ripeté – come si è detto – le sue tesi che la superstizione è peggiore dell'ateismo, e che è possibile uno Stato ordinato composto di soli atei. Anzi, rincarando ora la dose, afferma che una società di veri cristiani – nel tempo presente, in mezzo agli altri Stati cristiani – non potrebbe assolutamente sussistere.

[p.287]

Tralascio alcune battaglie letterarie di Bayle, anche quella sulle plastiche nature dell'idealista **Cudworth**. E altresì quella – di nuovo troppo teologica – col berlinese predicatore di corte **Jaquelot**, indispettito del fatto che Bayle nel suo Dizionario (alla voce "Pergamo") aveva menzionato solo fugacemente uno dei suoi libri, pur definendolo, senza fare il nome di Jaquelot, un buon libro (*un beau livre*).

Da una replica – "*Reponse aux Questions d'un Provincial"* – che in questo periodo Bayle in certo senso indirizzava a tutti i suoi avversari teologici, si può sintetizzare un ostensibile credo che finalmente, pur con qualche insincerità, doveva procacciare una certa tranquillità allo stanco Bayle.

Eccolo: contraddice all'infinita bonta di Dio di aver legato la felicità degli uomini ad una condizione che essi, come lui sa bene, non possono adempiere; il libero arbitrio non è quindi per gli uomini un dono positivo. Dio non avrebbe dovuto permettere che Adamo peccasse. Vi sono quindi forti ragioni contro la dottrina della predestinazione. Anche la durata delle pene infernali è contraria alla misericordia di Dio: "Poche persone vorrebbero guadagnarsi la grazia d'un principe alla condizione di dover subire la tortura per sei mesi tre volte la settimana." Un podagroso sarebbe disperato se gli si promettesse che i suoi insopportabili dolori dovranno durare 50 giorni di seguito, pur di guarire poi per 50 anni. Orbene, tutte queste licenze Bayle le espose soltanto per poter affermare che **Origene** non era stato un buon cristiano come lui. E subito dopo (in uno scritto del 1706) dichiara quanto segue: di possedere la vera fede al pari di Lutero e Calvino, di sottomettersi alla testimonianza della Scrittura e di credere nel mistero della trinità, dell'incarnazione, e simili; solo questo Bayle vuol riservare per sé, cioè che la ragione umana non può conciliare i mali di questo mondo con le qualità d'un Dio perfetto. All'obiezione, tutt'altro che infondata, che ciò significa contestare a Dio le qualità della bontà e della santità, Bayle replicò assai concitatamente ribadendo la propria ortodossia e prospettando un nuovo pronunciamento del Consiglio ecclesiastico.

[p.288]

Quando in Europa si apprese che nei Paesi Bassi la vita era diventata difficile per il grande Bayle, che il suo vecchio persecutore Jurieu s'era nuovamente alleato coi nuovi avversari, Bayle ricevette dall'Inghilterra le più lusinghiere profferte. Il conte **Albemarle,** olandese di nascita, cercò di legarlo a sé con un cospicuo onorario annuale; il conte di **Shaftesbury,** filosofo, gli suggerì di scrivere un libro ufficioso sui meriti dell'Inghilterra. Al primo invito, Bayle rispose di esser troppo vecchio per modificare le sue abitudini di vita; alla proposta del filosofo replicò che, data la sua età e la sua debolezza, non voleva cessare di scrivere da cortigiano e da adulatore di altolocati personaggi. "I miei nemici sarebbero lieti se potessero rimproverarmi un tale mutamento del mio stile di vita."

L'insaziabile muta dei teologi non smise di incalzarlo, sebbene fossero note le sue precarie condizioni di salute. Leclerc, Jaquelot, e l'instancabile Jurieu lo attaccavano senza posa con libri e riviste, cercando di aizzare le autorità contro di lui. Bayle diede prova di ammirevole equanimità. Scriveva a Shaftesbury: "Avevo pensato che una polemica teologica mi avrebbe incollerito, ma ho fatto l'esperienza che proprio quella mi procura un certo svago nella mia solitudine. La mia infermità è un male al torace, parlare mi affatica, e allora mi torna il buon umore nel confutare i signori Leclerc e Jaquelot che sparano bugie senza tregua."

Pierre Bayle morì il 28 dicembre 1706 per una tubercolosi ereditaria (Gottsched traduce

"*mal de famille*" con "malattia venerea", intendendo "malattia di famiglia"), poco più che 59enne.

Il suo "Dizionario storico critico" è rimasto ben vivo; la voluminosa opera venne ristampata di continuo, in Olanda e anche a Ginevra. Di generazione in generazione, è rimasta un'inesauribile miniera del libero pensiero; è noto che **Lessing** attinse moltissimo da Bayle, e che anche il giovane **Goethe** ne desunse (non soltanto dalla voce "Spinoza") più d'uno stimolo.

Importanza di Bayle – A noi sta a cuore più di tutto il suo atteggiamento riguardo al concetto di Dio. Naturalmente, dai suoi avversari teologici – da Jurieu, da Leclerc e Jacquelot – Bayle fu dichiarato semplicemente ateo; il folle cristiano **Poiret**, personalmente mistico e sospettato a sua volta di sentimenti tolleranti, scrisse addirittura una dissertazione *"De Atheismo Bayliano*".

Bayle è autore da leggersi nella giusta maniera; bisogna comprendere la sua ironia, perspicua a dispetto di ogni prudenza, se si vuol percepire tutta la sua superiorità. Non sempre la storiografia filosofica tedesca ha nutrito un'altrettale comprensione per Bayle. Nella storia di **Überweg-Heinze** (III, 10° ristampa) si trova la riserva per cui è rimasto "assai contraddittorio nelle sue formulazioni"; di più, contraddittorio come una volpe che si tiene libera una via di scampo. Forse ha capito meglio Bayle lo storico **Windelband** (nel suo "Lehrbuch", 5° ediz), anche se lascia impregiudicata la cosa principale, se Bayle abbia forse avuto per se stesso il merito della fede controrazionale; ma proprio qui Windelband afferma (S.413) che Bayle sostiene con estrema decisione la duplice verità ... laddove il grande scettico ritiene di non conoscere neppure la semplice verità, asserendo che la doppia è sempre e solo in lotta contro i teologi chiesastici e quelli naturali. Peculiare di Bayle non è tanto un obiettivo di lotta o un dogma, quanto piuttosto il suo modo di lottare. E poiché non vorrei comporre un librone carico di infinite prove, mi limiterò a dimostrare, con un solo esempio, la forza e anche la costanza dell'uomo.

[p.289]

Si tratta della sua rappresentazione dell'eresia manichea, in cui la lotta si dipana subito intorno a due quesiti estremamente importanti della religione: l'unità dell'essenza divina, e il così detto ottimismo. Bayle ha infatti occultato i suoi evidenti dubbi sulla dottrina ortodossa, distribuendoli fra tre articoli diversi, ed esponendo i suoi pensieri pericolosi là dove nessuno li cercava; una volta terminato il suo *Dictionnaire,* aggiunse delle chiose su questo punto, destinate a porre in chiara luce la sua personale ortodossia, ma che in verità ripetevano le sue vecchie eresie in forma ancor più circospetta.

Mi attengo per ora ai tre articoli sui Manichei, sui Marcioniti e sui Pauliciani. Il primo articolo reca – curiosamente già nel testo medesimo – una di quelle diavolerie che normalmente Bayle tiene in serbo per le annotazioni più dettagliate. Dunque: è stata una fortuna per la Chiesa che il santo Agostino non sia rimasto fedele all'eresia manichea (cui fu appassionatamente dedito nella sua dissoluta giovinezza); con la sua bravura nelle

polemiche, avrebbe saputo facilmente eliminarne i più rozzi errori e per il resto erigere un edificio dottrinario che sarebbe divenuto scomodissimo per l'ortodossia chiesastica. Per dirla chiara: è un caso che Agostino, sulle cui concezioni si regge l'odierno cristianesimo, non persistesse nell'eresia dei suoi verdi anni, e che pertanto noi non abbiamo ricevuto da lui il cristianesimo gnostico di Mani sotto forma di Chiesa dominante.

Il Maligno – Nell'articolo "*Manichéens*", Bayle sembra volersi proporre subito nel modesto ruolo d'uno storiografo. Egli non conosce ancora le fonti scritte orientali – studiate solo di recente -, nondimeno lamenta già che noi sappiamo così poco sulla vera dottrina di Mane (o Mani), paragonando bene la vita di quel profeta con quella di Maometto. Già nella nota D, tuttavia, si fa sentire il libero pensatore e il pessimista. Il riconoscimento d'un principio buono e d'uno malvagio nella creazione del mondo non si può certo sostenere nei confronti della Bibbia, nondimeno sarebbe difficilmente confutabile, se tale dottrina fosse stata difesa dai logici dell'antichità. Tale dualismo, infatti, si lascia discutere solo con ragioni *a priori* (vale a dire con belle parole), non mediante l'osservazione del mondo reale. "L'uomo è malvagio e infelice. Chi ha vissuto solo cinque o sei anni, non può non esserne persuaso; chi vive più a lungo, essendo stato in più coinvolto nelle cose del mondo, lo constata ancor meglio. I viaggi lo insegnano ogni giorno; dovunque le nuove scoperte ci mostrano testimonianze della miseria e del male dell'umanità. In ogni dove carceri e lazzaretti, dappertutto forche e mendicanti (...) La storia è in pratica solo un'immensa raccolta di delitti e di sofferenze del genere umano."

[p.290]

E' impossibile che un unico essere perfettamente buono, totalmente sacro e onnipotente, possa aver generato una creatura così degna di commiserazione e piena di vizi. Un siffatto richiamo alle concrete situazioni non può esser contraddetto da nessuna logica, ma unicamente (Bayle si fa qui terribilmente ironico!) dalla Rivelazione. La ragione umana non ha che una forza distruttiva e una forza edificante; quanto alla rivelazione naturale – ovvero alla luce della ragione – le cose stanno, come nell'opinione dei teologi, come stanno nel Vecchio Testamento: ci rimandano sempre alla necessità della redenzione, al bisogno della rivelazione. "E' impossibile che il male morale si sia introdotto nel mondo ad opera d'un essere infinitamente buono e sacro? Noi rispondiamo sulla base del principio scolastico *ab actu ad potentiam valet consequentia*: è stato così, quindi fu possibile."

Dizionario: i Manichei – I manichei sembrarono assurgere a potenza nel IV e V secolo fino a quando, nell'Impero romano e in Oriente, vennero sterminati ad opera di papa Leone e degli imperatori cristiani, almeno sotto questo loro nome (vedi Introduzione, I, S.182 seg.). Già nel secondo secolo, tuttavia, **Marcione,** convinto di restar fedele all'insegnamento di Paolo, aveva distinto tra un Dio buono ed uno rigoroso, cercando inoltre di risolvere il confronto tra il Vecchio Testamento e lo gnosticismo della Chiesa romana ancora in via di formazione. All'eresia dei suoi seguaci è dedicato il secondo articolo di Bayle, alla voce "*Marcionites*". Di nuovo Bayle osserva, pur con diversi esempi diversi: se un uomo acuto come Cartesio avesse difeso la causa dei marcioniti, o se a farlo fosse stato anche uno dei causidici azzeccagarbugli (tipo gesuiti e giansenisti), ebbene

quella concezione sarebbe stata pressoché imbattibile. E Bayle allude nuovamente (certo non per primo) all'antinomia tra predestinazione e libero arbitrio.

[p.291]

Nel VII secolo i Manichei si rinforzarono nuovamente nelle regioni orientali. Anch'essi credevano, come tutti gli eretici, di insegnare l'unico vero cristianesimo, richiamandosi, come i marcioniti, alle lettere paoline del Nuovo Testamento, per cui dalla Chiesa dominante vennero chiamati beffardamente "pauliciani". Combattevano il cattolicesimo, sviluppatosi intanto nelle forme ben note, avversando pertanto il culto delle reliquie, dei santi, delle immagini, addirittura della croce, e spingendosi – nel ripudio della Chiesa mondana – molto più in là dei futuri riformatori. La loro dottrina basilare d'un principio buono e d'uno malvagio del mondo, era formulata con più raffinata conoscenza psicologica che nei vecchi manichei. A questa eresia, ora, è rivolto il terzo e, a quanto pare, più aspro attacco di Bayle, nell'articolo "*Pauliciens*".

Qui Bayle si prende gioco, con le più untuose espressioni, di **Lattanzio** e di altri campioni della patristica. Ribadisce i pensieri dei due precedenti articoli, illustrandoli con audaci immagini. Quel Dio, che ha permesso il peccato per la miglior rivelazione della sua saggezza, è paragonabile ad un padre che abbia fatto spezzare le gambe ai suoi bambini solo per mostrare a tutta la città la sua abilità nel guarire le fratture ossee; o anche ad un re che consentisse la crescita dell'insurrezione per tutto il regno, solo per procacciarsi la gloria di soffocarla più tardi senza pietà. Puramente blasfema poi suona, in tale contesto, l'osservazione che Dio – con la immacolata concezione di Maria – avrebbe dimostrato la sua mirabolante grazia per la redenzione dell'umanità peccaminosa. Con tutti codesti eretici non dovrebbe cominciare a polemizzare nessuno che non abbia prima riconosciuto il dogma della superiorità della fede sulla ragione.

Di nuovo si rammenta la contraddizione tra onnipotenza e provvidenza divine da un lato, e libero arbitrio umano dall'altro. In questo riguardo, il Dio dei teologi viene paragonato ad una madre che lascia andare le sue figlie al ballo, sebbene sappia che vi perderanno la loro verginità; se si limitasse per l'occasione a moniti e minacce, invece di tenere le figlie in casa, allora essa non amerebbe né le sue figlie né la castità, e agirebbe come una brutta matrigna. Insomma, la ragione umana non può conciliare libero arbitrio e predestinazione. Dio deve aver voluto che l'uomo cadesse in peccato; deve aver saputo che Eva avrebbe agito contro il suo comandamento. Per prudenza, Bayle addossa il concetto ai sociniani, ma è la sua propria opinione, dal momento che sviluppa ulteriormente la similitudine della madre: se quella madre andasse insieme al ballo, udendo e vedendo da una finestra come una delle sue figlie si difende solo debolmente e sta per cedere alle voglie dell'amante, ebbene, se questa madre non si frapponesse, non si potrebbe credere che sarebbe capace, come una matrigna, di vendere la propria figlia? Si tenga ben presente che questa madre viene paragonata a Dio.

[p.292]

A noi moderni, Bayle non ha agevolato il compito di seguirlo in ogni momento. Noi siamo

al di fuori di ogni teologia, e a fatica possiamo identificarci nello stato d'animo del libero spirito che era invischiato in tutti i ragionamenti teologici, costretto ad impiegare una forza erculea per svincolarsi da quella rete. Sarebbe tuttavia ingiusto non ammirare almeno quella forza. Bayle rinunzia al vantaggio di aggregarsi a qualcuno dei potenti partiti. Con critica sempre imparziale, egli espone le opinioni dei calvinisti, dei giansenisti, dei tomisti, dei molinisti, giungendo a concludere che nessuna confessione cristiana può togliere di mezzo l'idea che il misericordioso Iddio ha *voluto* la miseria degli uomini, e che pertanto nessuna teologia cristiana può combattere con successo la dottrina manichea d'un principio del male (accanto a quello del bene).

Se Bayle avesse creduto seriamente alle due divinità dei manichei, sarebbe stato un insignificante e bislacco mattoide, e non meriterebbe un posto nella storia della liberazione spirituale. Ma, per questo scettico, non si può davvero parlare d'una fede siffatta. Dice anche, motivandolo in diversi modi, che i Manichei non sono confutabili, men che meno dai cristiani che si fanno passare per ortodossi. Se si fa bene attenzione alle sue parole, ciò che non si lascia confutare è il dubbio stesso nella verità dell'usuale concetto di Dio. Il solo e unico Dio – quintessenza di bontà e di santità – non esiste. Forse esiste una buona essenza, in eterna lotta con una cattiva. Forse. Non di certo il Dio che venerano non solo le monoteistiche religioni positive, ma anche i deisti. La battaglia di Bayle, in questi articoli, riguarda il più generale concetto occidentale di Dio. Talché una volta (nell'articolo *Pauliciens*, nota G) Bayle sostiene perfino il paradosso stoico dell'utilità del vizio; pochi anni dopo, nella sua Favola delle api, **Mandeville** avrebbe riproposto quel paradosso, suscitando non poco scandalo.

Scepsi e prudenza – Ad una successiva edizione del *Dictionnaire* Bayle aggiunse alcuni *éclaircissements* riguardanti l'ateismo, il pirronismo: spiegazioni sull'accusa alla sua presunta sconcezza nell'espressione, infine sulle sue riserve nei confronti dei manichei. In questi chiarimenti si richiama in tutta solennità a ciò che prima aveva esposto solo ironicamente: la necessità di reprimere – nelle questioni religiose – il proprio raziocinio. Aggiunge che solo per la sua modesta persona aveva assicurato di non vedere alcuna confutazione delle deduzioni manichee, ma che ciascun lettore poteva immaginarsi di saperne di più dell'inconsulto Bayle. Oramai, vuole cercare in tutti i modi di elaborare una confutazione di quell'eresia. Ma ciò che ora dirà, nemmeno lui lo ritiene molto convincente.

[p.293]

La sofistica illazione per cui il principio buono e cattivo sono in antitesi e che debbano quindi saldarsi sotto un comune concetto superiore, e che quest'idea sarebbe la vera essenza primigenia – ebbene, questa sofistica e scolastica conclusione non viene presa sul serio neanche da Bayle. Diversamente stanno le cose circa le seguenti affermazioni: il Dio buono è sempre buono, il Dio malvagio sempre malvagio, per cui la preghiera non può servire, l'irreligiosità non può nuocere, e quindi il Manicheismo sfocia nella distruzione di

ogni religione. Bayle non dice, tuttavia, che egli respinge questa eresia per tale motivo. In più, sembra che rida, sotto sotto, all'ulteriore accusa che si possano accettare sia due essenze primigenie sia tante altre. Per finire, Bayle si appella con un certo biasimo a **Maimonide** che aveva insegnato come l'unità di Dio era dimostrabile solo dalla rivelazione e dalla tradizione, non per altri motivi scientifici. (Si allude al 75° capitolo della prima parte del già menzionato "*Moreh Nebuchim*"; Maimonide, chiamato dagli ebrei Rambam dalle iniziali del suo nome Rabbi Moses ben Maimun, eserciterà diretta influenza solo sui suoi compagni di fede, indirettamente però, tramite gli arabi, anche sulla filosofia dell'Occidente.)

Il primo dei chiarimenti di Bayle è la difesa della sua tesi prediletta, che il riconoscere i buoni costumi – riscontrabili nelle persone senza religione – non può recar pregiudizio alla vera fede. Non si sa se esaltare qui più l'accortezza di Bayle, o compiangere di più il suo tempo che costringeva ad usare tale bravura. Il timor di Dio non è l'unico propellente delle azioni umane, e neppur sempre il più efficace; i pagani, i cui falsi dèi davano esempi così cattivi, erano stati pure spesso virtuosi, il che dovrebbe stupire di più della virtù degli atei moderni; e, per converso, la viziosità delle persone credenti dovrebbe suscitar più scandalo dell'affermazione di Bayle. Egli non ha scritto romanzi, ma storia; e prega con estrema umiltà di concedergli l'opinione che Dio non ha bisogno che si falsifichi la storia. Non ha mai taciuto quando un ateo ha mostrato una dubbia moralità, e non è colpa sua se nelle sue fonti non ha riscontrato ciò più spesso; al contrario, ha dovuto constatare con rincrescimento che moltissimi banditi e assassini, prima di esser giustiziati, si mostravano credenti, tant'è vero che il diavolo in persona non è assolutamente un negatore di Dio.

Per dirla in breve: che i peggiori criminali non fossero atei, mentre la maggior parte degli atei conosciuti erano invece uomini onorati (nel linguaggio del mondo), proprio questo fatto è un segno dell'infinita saggezza di Dio. Dio ha ovunque posto dei limiti all'umana bassezza mediante una speciale forma della sua grazia, chiamata dai teologi grazia riservata (*grace réprimante*). Non spetta a me, credo, di annacquare con una pedestre spiegazione la squisita ironia del paragone tra banditi credenti e atei di buoni costumi.

[p.294]

Come negli articoli che si occupano del manicheismo, così, anche nel terzo chiarimento, Bayle afferma che le tesi della Chiesa cristiana non sono da dimostrare, bensì da credere; tutte quelle controversie stanno bene non dinanzi al tribunale della ragione, ma a quello della rivelazione. In ultima analisi, tutta la religione dipende dal problema storico se la Bibbia promani realmente da Dio, e se la rivelazione abbia avuto il senso voluto dalla Chiesa. Chi ne dubita ancora, bisognerà compatirlo, ma non si potrà discutere seriamente con lui.

Orbene, lui è stato accusato di non aver confutato lo scetticismo, anzi di giudicarlo particolarmente forte, specie nei confronti del cristianesimo. Bayle ribatte: "Bisogna scegliere tra filosofia e vangelo; se si vuol credere solo quanto è evidente e conforme ai concetti generali, allora ci sia attenga alla filosofia e si lasci perdere il cristianesimo; ma se si vuol

credere ai misteri inafferrabili della religione, ci si attenga al cristianesimo e si lasci stare la filosofia. Giacché non si possono possedere insieme la certezza e l'inintelligibilità, così come in una figura non si può percepire contemporaneamente l'esser rotondo e l'esser quadrato."

E certo, sebbene mi sia sforzato di porre in risalto l'ironia di Bayle nei confronti della Chiesa, non ho potuto in questo estratto riprodurre molto fedelmente l'impressione prodotta dai suoi saggi.

Bayle e Voltaire – Leggendo Bayle, non si dovrebbe dimenticare mai che egli nacque solo trent'anni dopo l'esecuzione straordinariamente efferata di Vanini; e neppure si scordi che, suppergiù cent'anni dopo Bayle, il nostro **Lessing –** un sincero deista, tutto sommato – credeva di dover difendere ancora l'architettura logica della Chiesa di fronte all'edificio tirato su alla meglio dei suoi "compagni" libertini e libertari.

[p.295]

Nella storia della filosofia, Bayle viene inquadrato – e non a torto – tra gli scettici: forse era scettico per principio, ma forse anche per prudenza, giacché nel suo tempo la fredda altezza della scepsi generale veniva ormai tollerata dallo Stato, ma non la positiva negazione d'un determinato dogma. In ogni caso, l'influenza di Bayle restò per oltre un secolo (ripercotendosi ancora sul giovane Goethe) straordinariamente intensa; anzi, l'efficacia profonda su importanti personaggi fu quasi ancor più grande dell'estensiva efficacia di Voltaire. E basta solamente dirlo perché si comprenda e si ammetta: solo assai di rado un alunno di Bayle ha potuto perseverare nella gelida altitudine della scepsi negativa, al punto che – quale dottrina in certo senso facile e comoda – ne è rimasta l'irrisione verso tutte le fedi. Il trinceramento dietro la scepsi offrì a Pierre Bayle la possibilità di dover fingere solo di rado; difatti, confrontata col suo "Dizionario storico e critico", la prossima ventura *Encyclopédie* di **Diderot e d'Alembert** è un'opera ipocrita, pullulante di compromessi e di tentativi di pacificazione; tanto che in Voltaire, propenso a veder subito le pagliuzze negli occhi dei suoi amici, non appaiono ingiuste le invettive epistolari e critiche contro tanti suoi articoli insinceri.

Per tutta la vita, Voltaire rimase un leale ammiratore di Bayle. Da 19enne giovanotto, mandato da suo padre a L'Aia per completare la propria educazione, Voltaire aveva conosciuto nel 1713 l'opera principale del suo maggior connazionale che era vissuto nei Paesi Bassi, dove era morto quando lui aveva solo 12 anni. Certo, i fondamenti della sua filosofia sensistica (come delle sue concezioni politiche) Voltaire li aveva mutuati dagli inglesi; ma nel modo in cui nelle sue opere combatte le religioni positive e predica la tolleranza, e come a tal fine egli salda insieme erudizione e arguzia, in ciò egli è un alunno di Bayle.

Del Seicento, Bayle conserva ancora tutta la maggior importanza attribuita alla poligrafia erudita; poteva essere quindi, nelle scienze dello spirito, tanto più vasto conoscitore in quanto si curava poco delle nuove scienze naturali e, in verità, anche della filologia antica.

Ma la sua erudizione non era più così arida; avviene tutt'al più che una certa pedanteria, consistente nel voler sciorinarci innanzi tutta la materia senza offrirci il ristoro di qualche notiziola, offusca qua e là la bellezza del suo discorso. Solo il dotto critico Bayle sembra appartenere totalmente al XVII secolo; quale critico e riformatore delle idee dell'epoca, invece, è un cittadino di diritto, anzi la guida e il corifeo del Settecento, nel primo decennio del quale egli morì.

[p.296]

Con tutta la serietà del suo polemico sapere, il nostro **Lessing** – che seppe pure averne stima e trarne profitto – fu più congeniale a Bayle di quanto fu il più superficiale Voltaire, essendogli più vicino anche nella sua personalità di scrittore che non è mai fine a se stesso. Anche per Lessing poteva valere ciò che Leibniz aveva detto della combattività esasperata di Bayle: "Il miglior modo per far scrivere utilmente il signor Bayle, sarebbe un attacco a quello che ha prodotto di buono e di vero, giacché questo lo spronerebbe a continuare nella stessa linea. Contraddicendolo, al contrario, quando ha fatto qualcosa di mediocre, non si fa che dargli esca e spunto per altre tesi scadenti, destinate a sostenere il primo asserto."

Malgrado la sua appartata vita di studioso, Bayle fu bersaglio incessante di diversi potenti cristianeggianti. Nessuna meraviglia, quindi, che fosse sempre sul chi va là, che si professasse occasionalmente cristiano, come – un secolo prima – l'altro grande scettico **Montaigne** s'era professato addirittura cattolico! Ma queste altro non sono che false dichiarazioni "doganali", con l'ausilio delle quali vuol far passare la sua merce di contrabbando. Il problema non è se è stato un cristiano o no. E' di vedere se debba collocarsi nel versante destro oppure sinistro dei liberi pensatori: tra i deisti piuttosto che tra gli ateisti. Le religioni positive hanno avuto in lui un nemico prudente, ma oltremodo pericoloso. La sua critica non è precisamente altrettanto divertente, ma molto più incisiva di quella dei suoi continuatori; già il fatto che rivendichi il diritto della critica contro qualsiasi autorità, contro ogni tradizione, è un'ardita innovazione. Sua è, infatti, l'asserzione che "la verità non è prescrittibile" *(il n'y a point de prescription contre la vérité").*

In verità, che Bayle non fosse più cristiano, o ammesso che fosse solo un convinto deista, sta di fatto che nessuno – prima di lui, e a lungo dopo di lui – ha preso con altrettanto coraggio le difese dell'ateismo. Egli ha definito se medesimo un "fastidioso interrogante". Talché per primo ha messo in moto tra i cristiani certe domande: è vero che l'ateismo corrompe i costumi? molti atei non sono state persone morigerate? Una società atea non può vivere anch'essa moralmente? E ancora, la superstizione non è almeno altrettanto abominevole quanto l'ateismo? (Si ponga mente al fatto che proprio grazie a Bayle l'idea di "superstizione" cominciò ad assumere la rilevanza d'una religione positiva, e si badi pure a quell'"almeno".)

I deisti convinti – io credo – non erano però così tolleranti nei confronti dell'ateismo. Eppoi, che Bayle non fosse un seguace della religione naturale, mi pare comprovato da

una circostanza di rilievo: aveva una concezione pessimistica (fors'anche un po' calvinistica) della natura umana e della portata dell'umano raziocinio. Voltaire acquisterà conoscenze scientifiche e naturalistiche assai migliori di Bayle, ma sarà più arretrato rispetto a lui per la tradizionale fede nell'onnipotenza della ragione e nella bontà della natura umana.

[p.297]

Giudizi su Bayle – Il vecchio **Jakob Brucker** esalta grandemente la cultura e l'acume di Bayle, oltre che il suo carattere. Osserva nondimeno: "Con tutto ciò c'è da rammaricarsi che, pur con tante grandi doti, il suo cuore, alieno dalla paura di Dio e abbandonato a sé e alle proprie forze, abbia portato questo grande filosofo su molti insidiosi, fuorvianti sentieri (...) Egli si sforzò in particolare di contrapporre ai misteri della religione cristiana i dubbi approfonditi col massimo scrupolo, offrendo così all'incostante cuore umano uno scudo e delle armi per contestare la rivelazione divina." ("*Kurtze Fragen*", VI, S.945). E' naturale che Brucker, uomo tanto dotto quanto credente, biasimi in Bayle di aver fatto dello scetticismo una "sorta di professione"; a ragione egli dubita persino della sincerità di Bayle dopo che questi, in un'appendice al suo Dizionario, presumeva di dimostrare che da sempre il cristianesimo aveva tratto profitto dallo scetticismo.

[p.297]

Bayle e Gottsched – In Germania, ma anche in altri paesi, dovunque la voce di Bayle potesse esser ascoltata, **Leibniz** fece di tutto per contrastare la sua influenza. Il che non costituisce una pagina gloriosa, né per la Germania né per Leibniz.

Leibniz non ha comprensione neppure per la libera critica religiosa di Bayle; tanto più, dunque, si sforza di indebolire – nella sua Teodicea – le reminiscenze pessimistiche di Bayle per la maggior gloria di Dio. Se Leibniz era molto inferiore a Bayle, come critico della religione, d'altra parte **J.C.Gottsched** – plagiario di Leibniz nella "Weltweisheit" – fu totalmente sprovveduto e inadeguato di fronte ad ogni ragionamento di Bayle. Ciò nondimeno, a Gottsched venne in mente di offrire al popolo tedesco una traduzione del "Dizionario" bayliano. Sul piano linguistico, la versione riuscì ottimamente, tanto da poter celebrare in Gottsched il grande maestro della moderna lingua tedesca. Però non era un poeta, e ancor meno un filosofo. Già sul frontespizio della sua versione egli promette di migliorare l'originale "specialmente nei passi sconvenienti" per mezzo di annotazioni.

[p.298] Non s'appaga delle note di Leibniz e di la Croze; il piccolo Gottsched tronca la parola in bocca al possente Bayle, con maggior frequenza e insulsaggine proprio nei tre forti articoli sul manicheismo. Dove si richiama pure di continuo al "celebre barone von Leibniz". Ciò che Gottsched stesso obietta contro le tesi citate (Dio ha voluto il male; fu così, quindi fu possibile), sarebbe stato insipido persino per un teologo. L'onnipotenza di Dio ha un limite nelle idee che egli stesso si fece delle cose prima della creazione; solo per questo non ha potuto dare ad un triangolo più di tre lati, né plasmare Adamo più perfettamente di quanto gli riuscì. Non meno scioccamente Gottsched discetta sul libero arbitrio: esso apparterrebbe all'idea stessa della ragione. Forse alcuni dei miei lettori scopri-

ranno una certa affinità tra questi tentativi di Gottsched e la dottrina delle idee di Platone e di Hegel. Io rispondo loro: tanto peggio per Hegel. E il vecchio Platone preferiamo lasciarlo fuori gioco.

Per quanto diffusa fosse la conoscenza del francese nella repubblica degli intellettuali tedeschi, la pubblicazione di Bayle in tedesco fu nondimeno troppo importante per non promuovere ulteriori informazioni sul rapporto di Gottsched con questa traduzione. Che si possono facilmente desumere dalle verbose prefazioni a ciascuno dei quattro volumi. Nella prima, Gottsched si rifiuta già di assumere la piena responsabilità; ha assunto la sovrintendenza sull'intera impresa solo "perché la vecchia amicizia e rapporto col signor editore" (B.Christoph **Breitkopf**) ve lo impegnava. Con pedantesca vanità congettura che si riuscirà a scoprire dove lui ha tradotto persino i versi francesi. Occasionalmente, gli scappa detto di aver intrapreso non solo il perfezionamento della traduzione, ma anche la redazione di alcune glosse; e assicura esplicitamente che non si sarebbe azzardato a tali interferenze se non ne fosse stato richiesto per tutelare certi lettori da alcuni momenti scandalosi. Si constata, insomma, ciò che si poteva supporre già dall'accenno del titolo: quest'aggiunta dell'antidoto al veleno del famigerato libro fu un'idea dell'editore, la precauzione d'un uomo pratico negli affari.

Dovremo ancora occuparci della prefazione al secondo volume, per la magnifica apologia che Gottsched fa delle prerogative della lingua tedesca. Per ora, il tedesco non si mostra spaventato dello spirito libertario di Bayle; dice anzi che quelli che dichiarano tutti gli scritti di Bayle opere empie e sacrileghe altro non sono che zeloti. Il terzo volume contiene appunto gli articoli più insidiosi, dal che Gottsched prende lo spunto per fare – nella sua terza prefazione – una professione filosofico-teologica: a favore di Leibniz e contro Bayle. Racconta compiaciuto come, già da ragazzo, avesse conosciuto la Teodicea leibniziana, trovandovi le uniche risposte giuste a tutti i dubbi di Bayle.

[p.299]

Il quale, prima che apparisse la Teodicea, se n'era andato all'altro mondo, dove senza dubbio si pente assai di aver suscitato dei dubbi in tante menti. Gottsched vede un decreto della divina provvidenza nel fatto che il profondo Leibniz abbia vissuto quasi contemporaneamente con l'acuto Bayle. Per questo egli ha inserito nel Dizionario bayliano tanti passi della Teodicea (e non tralascia di raccomandare al benevolo lettore la propria traduzione della medesima!), guarnendola inoltre di varie sue annotazioni; e sembra rimpiangere che mancasse tempo e spazio per intere dissertazioni. D'un incarico dello stampatore non si parla ormai più.

Nella quarta prefazione Gottsched ribadisce che avrebbe potuto fare ancora tante chiose proprie, solo che avesse voluto. Intanto, è diventato un nemico dichiarato dello scetticismo. L'articolo "*Zenone*", che contiene moltissime repliche di Gottsched all'intero "scettico ciarpame", sembra invero riguardare soltanto i problemi della conoscenza umana, e non quelli della religione rivelata oppure naturale; se non fosse che uno scetticismo così

sfrenato non può esser giudicato tanto alla leggera.

"Chi cerca di mandarmi a monte la certezza dei sensi e dei generali fondamenti della ragione, o cerca di trarmi così in inganno, costui vuol derubarmi anche delle verità della religione, per quanto voglia garantirmi in tutti i modi del contrario, ribadendolo perfino sotto giuramento."

Se tutto è incerto, forse che non si deve prestar fede neppure ai testimoni dei miracoli? e dovremmo diventare dubitatori anche in fatto di religione? Stando a questi passi, si potrebbe considerare il rigido Gottsched quasi un fanatico ortodosso, se non fosse stato poco prima così cauto come il suo editore, e se a suo favore non parlasse il riferimento alla "religione naturale".

La traduzione di Gottsched – Ho già accennato ai meriti linguistici del singolare Gottsched; nelle sue prefazioni si manifesta una coscienza di sé del tutto giustificata sotto questo riguardo. Già nella seconda prefazione, con una passionalità (per cui si potrebbe amare quest'autore) si scaglia contro gli amanti inguaribili della lingua francese, per i quali ogni parola e ogni sillaba in bocca francese è zucchero e miele, mentre l'espressione tedesca gli sa di paglia e fieno. Nessun purista – prima e dopo Gottsched – ha più duramente malmenato i gallomani di quanto Gottsched ha fatto in queste pagine. Che alluda a ciò, che la sua traduzione sia talvolta ancor meglio dell'originale, gli si può perdonare ridendo a motivo della sua bella passione. Infine, quanto alla parte da lui avuta nella traduzione, si esprime francamente, con ampiezza e sincerità, nella quarta prefazione.

[p.300]

L'idea dell'impresa e il suo primo annuncio erano partiti dal signor **von Königslöwen** che aveva pure tradotto quasi tutta l'opera. Apprendiamo inoltre chi ha appoggiato ancora il potente Gottsched nell'impresa editoriale; il filologo mette in evidenza il nome del laureato **F.J. Schwabe**, altri si rallegrano di trovare il caro Christian Fürchtegott **Gellert** tra i collaboratori di Gottsched. Per finire, con goffa galanteria, ringrazia per la costante e leale assistenza sua moglie, "abile amica che, come in altre opere, è stata la mia fedele e instancabile assistente anche in questa tediosa e molesta opera." E torna a raccontare prolissamente come la sua amata Adelgunde gli sia stata accanto nel correggere, ma anche nel tradurre.

Dopo tali notiziole, Gottsched respinge con millantatrice modestia la favorevole opinione che il Bayle in tedesco – da lui solamente riveduto – sia un modello e un capolavoro di stile tedesco, "e forse nemmeno le cose scritte da me meriterebbero tale nomea." E' tuttavia eccellente quanto egli soggiunge circa il rischio linguistico delle traduzioni in genere. "Ciò che dovrebbe essere un modello per la lingua tedesca, deve avere in origine una testa tedesca per padre, esser pensato e subito scritto in tedesco, affinché non vi si possa riscontrare neanche l'ombra di straniere presenze." Per mezzo delle traduzioni incombe sulla patria un'epidemia di scribani succubi della nuova moda i quali, con parole tedesche, parlano la lingua dei nostri vicini. "E poiché non ho mai fatto passare i miei scritti originali per modelli perfetti di stile tedesco e, senza contare l'annosa diligenza che applico alla

mia madrelingua, trovo ancora ogni giorno qualcosa da migliorare nelle mie cose, chi potrà stupirsi se non posso vedere un capolavoro nell' esterna fatica di molte penne diverse?".

Così Gottsched non ha riconosciuto per niente il suo reale merito di aver fatto conoscere Bayle in Germania. Per altri versi, aveva servito all'Illuminismo tedesco – senza neppure volerlo – più come letterato o come aiutante di libreria che come filosofo: con le sue traduzioni dai settimanali inglesi e da **Fontenelle**, ma perlopiù con la versione del Dizionario bayliano. Di recente, un certo **Reichel** ha tentato di fare del limitato Gottsched un eroe intellettuale, fuorviando così delle persone ancora più ignoranti di lui. Nei suoi ultimi anni, Gottsched era caduto vittima del ridicolo e del discredito; Lessing e Goethe s'erano presi giuoco di lui, per cui la storia della letteratura del secolo non aveva apprezzato a sufficienza i meriti che Gottsched (immediatamente dopo Thomasius e Wolff) si era procacciato nella grammatica e nell'uso della moderna lingua tedesca; sotto questo riguardo, una piccola riabilitazione sarebbe stata certamente opportuna. Sennonché Gottsched aveva posseduto soltanto ambizione e diligenza, ma nessuna vera dote, né poetica né filosofica; il che oggigiorno – dopo la sensazione suscitata da Eugen **Reichel** – dev'esser ribadito in modo netto e definitivo. Senza riguardo per la forte e rispettabilissima sensibilità patriottica del grande pedante.

[p.301]

Note di Gottsched – Sulle annotazioni di Gottsched al Dizionario di Bayle, alcune delle quali ho già ricordato, **Erich Lichtenstein** ha pubblicato (nei "Beiträge" di **Waldberg**) un piccolo fondamentale lavoro, dove non viene però evidenziato un punto importante che non dovrebbe passare inosservato. Attraverso tutta la storia del libero pensiero si dipana, come un filo rosso, la preoccupazione degli spiriti forti di premunirsi dalle persecuzioni con l'ausilio di poscritti, codicilli e simili; una precauzione che – come s'è visto di frequente – è comune anche agli editori e ai traduttori. Evidentemente, nell'edizione tedesca del Dizionario bayliano, l'editore aveva la stessa intenzione, talché per questa edizione si procacciò la collaborazione del celebre professore Gottsched; il quale era però troppo dabbene per limitare le sue note a questo scopo, o forse l'astuto editore aveva fatto conto di tale ingenuità. Gottsched contrastò assai goffamente ora le eresie di Bayle, ora le sconvenienti naturalezze, lasciando correre prolissamente la sua penna anche là dove non aveva da dirci proprio niente di interessante, al punto da farci sapere che lui non era soggetto al mal di mare!

Insomma, Gottsched non era uno di quei traduttori che facevano passare il loro amato originale, magari con piccole furberie, attraverso le maglie della censura; no, a lui ripugnavano cordialmente la scepsi e il pessimismo di Bayle, anzi l'intera grandezza del suo autore; e solo l'insignificanza e la tediosità delle sue note impedirono che il Bayle "tedesco" recasse danno all'Illuminismo, invece di giovargli. Gottsched, per essersi votato completamente alla filosofia di **Wolff**, si riteneva una persona illuminata; però, senza rendersene conto, condivideva in quasi tutte le questioni ecclesiastiche e politiche le concezioni dell'ortodossia, talché sarebbe stato ancor più inorridito per i dubbi di Bayle se

fosse stato in grado di comprenderne tutta la portata. Nella sua perplessità, del resto, egli trova ancora la via di scampo più favorevole: dovunque sia possibile, egli si serve del malcompreso Leibniz della Teodicea contro il malcompreso Bayle.

[p.302]

Bayle e Federico – Ad un certo punto, Federico il Grande, che una volta aveva fatto la sciocchezza di esaltare un Gottsched quale "cigno di Sassonia", fu capace di apprezzare più giustamente il suo Bayle. Nel 1765, progettò un'antologia dal *Dictionnaire* di Bayle che comprendesse quasi tutti i passi intesi a contrastare tutte le positive religioni o qualsivoglia dogmatismo. Federico stesso scrisse una prefazione francese a quel florilegio. Manca un'introduzione, sia filologica sia storico-filosofica, ma dice ottimamente ciò che il re apprezzava di Bayle, e ciò che lo rende così prezioso anche per noi. Bayle supera in chiarezza tutti i filosofi antichi e moderni, perfino l'acclamatissimo Cicerone; infatti, non si è mai rassegnato a costruir sistemi, come purtroppo fa ancora Leibniz. La piccola selezione mira a renderne più accessibile l'opera sovraccarica di antiquati trattati storici, a coniar nuovamente il campione raro in moneta spicciola, offrendo al pubblico un vademecum del sano buon senso, un antidoto alla metafisica e alla retorica e alla sacra eloquenza. E qui, non alla maniera bella e sublime di **Lessing**, ma pur sempre nel medesimo spirito, Federico insegna che l'anelito alla verità deve risarcire dell'impossibile possesso della medesima: *"Mais, pourquoi perdre son temps, dira-t-on, à la recherche de la verité, si cette vérité se trouve hors de la portée de notre sphère? Je reponde à cette objection, qu'il est digne d'un etre pensant de faire au moins des efforts pour en approcher; et qu'en s'adonnant de bonne foi à cette étude, on y gagne a coup sur de s'affranchir d'une infinité d'erreurs."*

Solo cent'anni dopo la morte di Leibniz, il nome di Bayle cominciò ad esser onorato in Germania anche tra i filosofi. Ancor più dell'intero libro di **Feuerbach** sull'opera di Bayle, è più appropriato al riguardo un giudizio di **Schopenhauer** sul merito di Bayle nei confronti dell'esasperato ottimismo di Leibniz: "La mostruosa assurdità della sua ipotesi venne posta nella giusta luce già da alcuni dei suoi contemporanei, in special modo da Bayle."

[p.303]

Bayle in Francia – In Francia, sia la fama sia l'efficacia di Bayle sono state ininterrotte. Colà gli nocque tutt'al più il paragone con Montaigne che, un secolo prima di Bayle, era stato uno scettico non meno impenitente, essendo però anche – cosa sempre determinante nel mondo delle lettere francesi – scrittore molto più accurato, stilista squisito e altamente personale. E' vero: Bayle non dà alcun valore alla forma dei suoi scritti, o lo fa solo di rado. In compenso, tiene a sua disposizione l'intero arsenale ostile ad ogni dogmatismo, facendo di queste sue armi (se non si vogliono ignorare i pericoli che lo minacciano) un uso incomparabile**. Sainte-Beuve**, i cui saggi sono spesso più sostanziosi di quanto fa supporre la leggiadra scrittura, lo ha definito nei suoi ritratti letterari "il genio critico". A ragione. Esalta in lui il fatto di aver avuto, in ogni occasione, un orecchio attento per chi era posto sotto accusa (Lessing ricalcherà, per questo aspetto, le "riabilitazioni" di Bayle),

di esser stato un filosofo senza capricci e ubbìe, di aver considerato Aristotele, Epicuro e Cartesio solo come inventori di congetture "che si assecondano o si abbandonano, a seconda che per il proprio spirito si preferisca l'una o l'altra soddisfazione." La parola *amuser* ha grande importanza nei suoi ragionamenti, perché Bayle è tanto indifferente quanto tollerante.

Questo spunto di Saint-Beuve non dovrebbe restare inosservato. Scettici e atei erano esistiti ovviamente prima di Bayle, ma egli fu il primo intellettuale europeo per il quale tutti i dogmi religiosi erano indifferenti quanto i sistemi filosofici, il primo che di ciò non facesse mistero, ponendo apertamente il suo genio critico al servizio del suo indifferentismo. Anche la sua tolleranza non perde, ai nostri occhi, ma anzi ne guadagna, in quanto scaturiva dall'indifferentismo.

Certo, Saint-Beuve non trae questa conclusione dalle sue stesse parole. Egli è abbastanza francese da definire (dicembre 1835) come "natura religiosa" il medesimo autore che chiama pure genio della critica. Ma Sainte.Beuve era anche francese quanto bastava per rammaricarsi che Bayle non fosse vissuto a Parigi ... come Sainte-Beuve. E perché? Chiaro: avrebbe scritto un francese assai migliore.

Bayle e Spinoza – Bayle non poté essere un maestro del linguaggio perché dovette esser per forza ambiguo e subdolo, se non voleva diventare un martire delle proprie idee; né una lingua perfetta è mai possibile senza spregiudicatezza verso amici e nemici. Non foss'altro per questo, noi ci curiamo poco del suo stile, avendo a che fare quasi sempre con l'effetto dei suoi scritti e col suo vero pensiero. Sul fatto che l'effetto delle sue opere promovesse lo scetticismo, e quindi – nelle persone che non si libravano a tanta solitaria altezza – l'ateismo dogmatico, non è possibile alcun dubbio. Ma che Bayle volesse questo effetto, vorrei finalmente documentarlo ancora, riferendomi al saggio che sembra accondiscendere più ampiamente alla fede positiva, che combatte l'ateismo con parole appassionate, e che da sempre è stato fonte di gioia per gli avversari di Bayle e di afflizione per i suoi amici: intendo dire l'articolo su "Spinoza".

La verità, cioè che Bayle anche in questo articolo difese l'ortodossia soltanto in apparenza, fornendovi in realtà le armi più taglienti contro i capisaldi della fede, l'aveva ben intuita il pio e sincero **Buddeus** (Guillaume Budé, o Budeo) nei suoi "*Lehrsätze von der Atheisterey*" (S.143 seg.). Bayle aveva detto che la religione cristiana è preferibile all'ateismo per motivi di utilità e il sistema di Spinoza mostra difficoltà non minori della religione cristiana; infine, Bayle aveva fatto capire non ambiguamente di rigettare il sistema spinoziano perché i sistemi di altri atei sono più idonei a demolire la fede.

[p.304] Bayle fu uno scettico conseguente e radicale. Ammesso che propendesse per qualche metafisica dogmatica, allora era quella dell'atomismo, ovvero del materialismo, che peraltro lui – privo di conoscenze naturalistiche – riteneva possibile o verosimile soltanto per ragioni scolastiche. Per lui, manifestamente, la base metafisica della dottrina di Spinoza era davvero una mostruosità; e noi possiamo capirlo tanto meglio in quanto

anche per noi l'edificio logico-matematico dell'etica spinoziana è fragile e antiquato, mentre sopravvive – nella sua immutabile bellezza – solamente la sua pura visione del mondo, esente da prove. Bayle non ha dunque bisogno di simulare nulla quando attacca, o addirittura schernisce, i dogmi dell'Unica Sostanza e delle sue modalità; in quei momenti, non gli dev'esser costato molto parlare dello Spinoza dogmatico come d'un uomo pericoloso. Ma va da sé che Bayle, dal momento che predicava lui stesso la tolleranza e dichiarava più pericolosa per lo Stato la superstizione che l'ateismo, rende piena giustizia alla passione di verità e coraggio delle idee di Spinoza.

Solo grazie a Bayle il mondo venne a sapere che Spinoza aveva rifiutato la chiamata all'università di Heidelberg solo perché temeva un'ingerenza nella sua ricerca filosofica; "aveva infatti ogni motivo di aspettarsi che non l'avrebbero lasciato indisturbato, e che i teologi del Palatinato gli avrebbero fatto perdere molto tempo con l'obbligo di giustificarsi col principe per il suo insegnamento; costoro avrebbero trovato presto qualcosa che ledeva più o meno direttamente il catechismo regionale." (Bayle parlava qui con cognizione di causa).

[p.305]

Solo grazie a Bayle il mondo apprese ciò che lui personalmente aveva udito d'un grande uomo: prima della morte, Spinoza aveva proibito alla sua padrona di casa che gli si avvicinasse un qualche predicatore. "Come sapevano i suoi amici, la sua preoccupazione era che voleva morire senza alterchi, e che temeva di poter dire, in quel momento di debolezza corporea, delle cose che si sarebbero usate strumentalmente contro i suoi princìpi."

Ma in Bayle, nonostante tale riconoscimento di pregi umani, può ben esserci stato un'ostilità quasi personale nei riguardi di Spinoza; intendo un'avversione del suo spirito, spiccatamente pacato, per tutto ciò che in Spinoza era o sembrava misticismo e pietismo. In tale proposito, non si deve lasciar inosservato il fatto che all'inizio del Settecento (e specialmente in Germania) i mistici, per la verità sempre un po' panteisti, nonché molti fra i migliori pietisti (chiamati allora "fanatici") correvano il rischio di esser condannati sotto l'etichetta di "spinozisti". Ci si può immaginare il rapporto di Bayle col suo maggiore compagno Spinoza all'incirca analogo a quello di Voltaire con Rousseau, se non fosse che tale raffronto zoppica non poco, perché l'avversione di Voltaire verso il filosofo del sentimento e il visionario crebbe fino all'odio per futili e meschini moventi, mentre Bayle contrastò sì il dogmatico Spinoza in parte sinceramente, in parte esasperatamente, ma utilizzò però assai accortamente il critico per i suoi stessi fini. Se non vado errato in questa interpretazione, il significato dell'articolo su "Spinoza" ne consegue da sé.

Bayle su Spinoza – Come di frequente, Bayle si mostra nel testo più ortodosso che nelle note, nelle quali diventa Bayle al cento per cento; ma anche il testo, a leggerlo con attenzione, non è ostile allo spirito libero di Spinoza. L'etica e il suo sistema è più facile da confutare del Trattato teologico-politico, che contiene in più il germe dell'ateismo. Questo sistema è stato letto da poche, e compreso da ancor meno persone; in generale, si chiama-

no comunemente "spinoziste" tutte quelle persone che non fanno mistero di possedere scarsa religiosità. Bayle sembra dichiarare il suo proprio scetticismo come la giusta via quando di Spinoza critica di essersi create da sé insuperabili difficoltà mediante la proposizione d'una dottrina positiva: "chi non sa sottoporsi all'ortodossia e ha voglia di discutere, si rende la vita più facile se non propone nuovi dogmi." Spinoza sarebbe diventato assai più pericoloso, se per esempio – come si presume dei cinesi – non avesse negato addirittura Dio, ma avesse invece parlato d'una limitata provvidenza e d'un limitato potere, come fece Bayle – aggiungo io – coi suoi attacchi all'ottimismo e col suo riconoscimento del manicheismo o del potere diabolico, e come più tardi farà espressamente, come per gioco, **John Stuart Mill**. Con la solita prudenza d'obbligo, Bayle esalta le dottrine ateiste che egli considera cinesi, delle quali peraltro non sa ancora che rappresentano – in versione popolaresca – il buddhismo d'un Sommona-Codom (**Samano Gautama**, il mendicante Gothama).

[p.306]

Spinozismo – Subito, nella prima annotazione, Bayle evidenzia che solo il sistema di Spinoza è nuovo, ma l'essenziale della sua dottrina ce l'ha in comune con molti antichi e moderni filosofi, sia dell'Oriente che dell'Occidente. Questo attacco all'originalità di Spinoza fu in seguito ripetuto, quasi per ammissione generale, in Olanda in Francia e in Germania, con lo scopo di smorzare la sensazione che la terribile fama dell'innovatore esercitava specialmente sui giovani lettori. Sì, lo spinozismo doveva esser così reso meno seducente, proprio dicendo che quel pensiero si trovava già, poniamo, in Seneca. Nel Dizionario di Bayle, però, la retrospettiva storica ha tutt'altro significato; lo studioso, che in origine aveva progettato un'enciclopedia critico-letteraria assolutamente non tendenziosa, non ci offrì nulla del suo sovrabbondante, abissale sapere, accumulando piuttosto documenti su documenti; e non intendeva certo sminuire nessuna opinione per il fatto di averla riscontrata in precedenti prestigiosi filosofi. Il torto di Spinoza consisteva unicamente (così poteva almeno percepire l'attento lettore di Bayle) nel voler dimostrare dogmaticamente ciò che gli antichi avevano affermato scetticamente.

Le più dure obiezioni contro il sistema spinoziano si trovano nella nota N, in cui s'illustra in dettaglio la tesi che l'etica di Spinoza conterrebbe la più mostruosa e scipita opinione in diretta antitesi con le più evidenti idee razionali. Questo attacco di collera si rivolge tuttavia solamente contro le sottostrutture logiche del sistema, che anche noi abbiamo abbandonato, ed è palesemente assai sincero, sebbene lo spirito scolastico di Spinoza possa averlo obbligato all'impiego di armi scolastiche e persino sofistiche. Che l'estensione sia (accanto al pensiero) un attributo di Dio, non viene compreso a fondo, ma confutato con ragione. L'immutabilità di Dio è un'altra pietra dello scandalo. L'obiezione più decisa è tuttavia quella morale, cioè che, data la malvagità umana, Dio non possa essere contemporaneamente in tutti gli esseri.

Qui è il punto in cui il panteismo di Spinoza può essere meglio compreso o sentito da pii mistici o da pietisti, più che dal genio meramente critico di Bayle. Il quale era portato a immaginarsi che Spinoza avesse protratto all'infinito l'antropomorfismo della fede popo-

lare, raffigurandosi il suo Dio individualizzato in ciascuna persona (e per giunta in ogni altro essere od oggetto); talché si giunse a quegli scherzi sofistici che, da allora, sono stati raccontati e trascritti infinite volte. Uno spinozista, ad esempio, di fronte all'enunciato "I tedeschi hanno ucciso diecimila turchi", deve intendere la cosa in questi termini: "il Dio modificato nei tedeschi ha ucciso il Dio modificato in diecimila turchi"; e analogamente da per tutto, ogni qualvolta si parla dei rapporti tra gli uomini: "Dio odia se stesso; implora da se stesso la grazia e se la nega; egli si uccide, si nutre di sé, si calunnia maledicendosi, si rassegna al patibolo, eccetera".

[p.307]

Ma questa condanna della metafisica sistemica nell'etica di Spinoza non impedisce allo scettico Bayle di equiparare in sostanza le difficoltà della dogmatica cristiana con quelle della filosofia moderna. L'eternità e la necessità della materia (definita nel 1743 "Weltzeug", stoffa del mondo, dal purista e spinozista **Fischer**), la creazione dal nulla, il dato concreto dei mali fisici e morali del mondo, sono precisamente – come accenna cautamente Bayle – le difficoltà dell'ipotesi cristiana; per ovviare a queste, Spinoza ha avanzato la propria ipotesi, secondo cui Dio non è distinguibile dalla natura, non agisce fuori di sé, ma in se medesimo, e soprattutto non possiede né bontà né giustizia né sapere, potendosi così modificare in bene e in male. Sempre qui (nella nota O) Bayle critica ancora Spinoza per aver affermato solo il possibile, e perfino l'impossibile; ma tutto questo passo ha un suono assai diverso, e molto più rispettoso, dell'attacco rivolto già alla metafisica.

All'orecchio devoto suonano tuttavia molto più insidiose le ragioni che Bayle ora adduce affinché si debba preferire l'ipotesi cristiana a quella di Spinoza. (Da notare che Gottsched ha falsato tutto il capoverso traducendo regolarmente "*hypothèse*" con "dottrina"). Il comune buon senso esige che si resti fedeli alle antiche usanze a dispetto degli innovatori, qualora questi ultimi non sappiano proporre leggi migliori; e ciò anche quando il nuovo non è peggiore dei vecchi abusi. "Orbene, se le difficoltà fossero uguali da entrambe le parti, ci si dovrebbe dichiarare senz'altro a favore della comune religione (*le système ordinaire*) perché essa, oltre al privilegio del possesso, ha anche il pregio di prometterci grandi cose per l'avvenire, e di lasciarci mille conforti nelle tribolazioni di questa vita." Insomma, per respingere l'ipotesi spinoziana, basta la convinzione che contro di essa si possono accampare obiezioni non minori che contro l'ipotesi cristiana.

Non è così semplice dimostrare che Bayle, anche nella sua lotta alla metafisica spinoziana, ha disseminato malignità nei confronti dei dogmi cristiani, contro i più importanti; e lo fa con l'astuzia sopraffina d'un teologo che non voglia esporsi a nuove persecuzioni. Un libero pensatore, una volta scottato, sta alla larga dal fuoco. Non nega, dunque, né l'inferno né i miracoli né l'immortalità dell'anima; ma s'indigna ironicamente contro gli eretici che non vogliono credere all'eternità delle pene infernali. E con un biasimo, ispiratogli solo dalla prudenza, richiama alla memoria un pensiero di Spinoza che gli è stato riferito: se solo avesse potuto convincersi della risurrezione di Lazzaro, avrebbe fatto a pezzi tutto il suo sistema accettando senza recalcitrare la comune fede dei cristiani.

Bayle esprime qui non tanto il suo pessimismo, di cui egli fa piuttosto una conseguenza del panteismo (Dio è un essere disgraziato, il dio modificato in un'infelice creatura arriva a suicidarsi!); piuttosto, ponendosi la domanda se esistono angeli, spiriti e spettri, esclama rabbioso: "Tutto dipende da questo, se un'invisibile modificazione di Dio può avere più raziocinio dell'uomo… e anche più malvagità!"

[p.308] Nelle ortodosse proposizioni contrarie a Spinoza, infine, Bayle mimetizza delle riserve sulle dottrine della Trinità e della transustanziazione. Spinoza avrebbe dovuto meno di tutti farsi beffe della trinità giacché, secondo la dottrina panteistica, la divinità ha tante persone quanti sono gli uomini; già un intelligente e devoto spagnolo aveva detto che sarebbe come affondare tutta la filosofia se si volessero applicare tali concetti teologici alle cose della natura. Parimenti, gli spinozisti potrebbero interpretare a loro vantaggio gli arzigogoli che si fanno nei battibecchi sulla transustanziazione; sennonché anche i teologi più ignoranti diventerebbero ragionevoli, se non si trattasse più del sacramento della comunione.

Certo, io non posso tacere l'osservazione che Bayle, educato nel calvinismo e riguadagnato ad esso dopo la breve parentesi extraconfessionale, nella foga della sua lotta pro e contro i misteri della fede metta in campo sofismi imperdonabili, seppur assai ricchi di spirito; come quando ribatte agli spinozisti che l'essenza del vento è immutabile (come la divinità!), quantunque il vento reale soffi ora da questa ora da quella direzione, influenzando così in guisa favorevole oppure infausta la qualità della navigazione.

Dovremo ancora osservare da vicino, meglio di quanto risulti da questa fugace osservazione, quanto malamente Bayle sia stato compreso in Germania, quando lo spinozismo – negli anni tra i due secoli XVII e XVIII – vi fosse recepito a malapena. Solo nella seconda metà del Settecento approdarono in Germania il vero Spinoza e il vero Bayle.

Il giovanissimo **Goethe,** l'inesorabile "spregiatore di religione", è nel pensiero un alunno di Bayle, come è nel poetare un imitatore di Voltaire; mentre il Goethe maturo, saggio, universale, è un discepolo del suo "sacro" Spinoza.

[p.309]

9. LA TOLLERANZA

GLI OLANDESI – SINODO DI DORDRECHT – TOLLERANZA E INDIFFERENTISMO – SEBASTIAN CASTELLION – LENTA VITTORIA DELLA TOLLERANZA – "TOLLERANTISMO" – TOLLERANZA VERSO GLI EBREI

Gli Olandesi – Ad evitare che nasca una falsa immagine del merito che i Paesi Bassi si sono acquistati in ordine alla liberazione spirituale dell'Occidente, è necessario che si distingua quanto più precisamente possibile tra popolo, governo e clero. In più, si deve

anche dire che nel corso del Seicento non si sarebbe verificata alcuna espansione intellettuale, se questa stupenda stirpe basso-tedesca non avesse posseduto tutte le qualità che la rendevano idonea alla lotta per la libertà. Gli Olandesi non possedevano il pungente motteggio degli Italiani e dei Francesi, non avevano di certo il religioso fervore dei tedeschi settentrionali, ma piuttosto il magnanimo spirito pragmatico e la sensibilità politica degli Inglesi; ciò nondimeno erano – se così posso esprimermi – non cristiani nati: sensuali, oltremodo sensibili e reattivi alle ultraterrene inclinazioni della Chiesa medioevale, saldamente ancorati alla loro terra (conquistata e strappata senza tregua all'invadenza del mare), e inebriati prima di tutti gli altri popoli – eccettuati forse gli Svizzeri – dall'idea della libertà borghese e intellettuale.

La rivoluzione olandese – conosciuta anche come distacco e indipendenza dei Paesi Bassi dalla Spagna – si realizzò prima e fu per il mondo molto più importante, in qualità di modello, di quanto sarà, nel secolo successivo, quella inglese e, nel secolo successivo ancora, la grande Rivoluzione Francese. Naturalmente vi s'intrecciarono, anche dopo la rivolta contro la Spagna, molteplici motivazioni; i capi della vecchia aristocrazia e i patrizi delle città ricche volevano ribadire il loro potere, i religiosi delle nuove sette attizzavano l'incendio alimentato da odio religioso e da invidia del cibo altrui; e la stessa gente comune era indotta alla disperazione dal quotidiano pericolo di essere affogata o strangolata segretamente nelle carceri dai boia del fanatico religioso re Filippo, di essere sepolti o bruciati vivi pubblicamente.

Dalla propagazione della Riforma nei Paesi Bassi, in particolare però dalla rinuncia al trono di Carlo V, si accrebbero il terrore dell'Inquisizione e l'attività sovversiva dei nobili e dei capi di parte patrizia; oltre a ciò – perfino oltre la forza dell'idea di nazionalità – cresceva di anno in anno un diverso ideale, quello di sacrificare sangue e averi per la conquista e la salvaguardia della libertà di coscienza, per la libertà di tutte le confessioni.

Dalla paura per la micidiale Inquisizione scaturiva il convincimento della necessità di ogni libertà. C'erano voluti, in precedenza, la scoperta della natura e la scoperta dei diritti civili, prima che gli Olandesi – senza curarsi della Chiesa – potessero incominciare a scrollarsi di dosso la tirannide spagnola. Ma non si comprende quel distacco, se non ci si rende conto in quale alta misura l'ideale della libertà di coscienza entusiasmava – a prescindere da scopi più prossimi e assai concreti – i "gueux" dei boschi e del mare. Gli Olandesi divennero così veri militanti al servizio della parola libertà, fondatori autentici della tolleranza istituzionale.

[p.310]

I capi, al contrario, per quanto utili fossero le loro qualità di condottieri, la loro intelligenza del movimento libertario, anelavano al potere; anch'essi, dunque, erano olandesi abbastanza da augurarsi per se medesimi libertà di coscienza, ma indifferenti verso ogni convinzione religiosa**; Egmont** indifferentemente cattolico, **Orange** indifferentemente protestante. E in particolare gli Orange, in qualità di politici machiavelliani: estranei a qualsiasi sentimento religioso in quanto machiavelliani, pronti a coalizzarsi con ogni

confessione in quanto politici. Sennonché, nella battaglia decisiva tra gli ortodossi gomaristi e i liberi (o quantomeno liberali) arminiani, gli Orange sostennero ignominiosamente i seguaci dell'ortodossia.

Quanto ai ceti clericali, nei liberi Paesi Bassi la situazione non era diversa che altrove: egemonici nei confronti delle loro comunità, spietati contro i diversamente credenti. I capi spirituali dei luterani, dei calvinisti, degli anabattisti, delle altre sette minori, non erano certo migliori dei monaci cattolici, i quali servivano da spie e aguzzini all'Inquisizione. Tra questi religiosi protestanti, molti meritano invero il riconoscimento di aver saputo morire coraggiosamente sotto il dominio spagnolo; ma i non cattolici potevano muoversi appena più liberamente di quei sacerdoti che, ancora poco prima, avevano preteso per sé tolleranza, commettendo però, insofferenti e perfidi, il peccato originale di ogni religione: dapprima contro i cattolici (riguardo all'iconoclastia, che era stata programmata o utilizzata dai capi politici per la sobillazione delle masse), e poi stupidamente e ottusamente nelle reciproche ostilità.

Quando l'esito della rivoluzione sembrò dipendere da una coalizione dei calvinisti coi luterani, i religiosi di entrambe le parti rifiutarono l'unificazione. Per brama persecutoria derivante da prepotenza e sopraffazione, come in Lutero e nei suoi discepoli. Per atrocità di capi settari contro ogni setta più piccola ed inerme, come in Polonia dove – come abbiamo visto – la Controriforma ebbe la meglio solo perché ebbe l'appoggio di ogni setta protestante che fosse abbastanza forte, a scapito delle più deboli. Probabilmente, l'indipendenza dei Paesi Bassi si realizzò perché il popolo era stato eccitato volutamente ad insorgere da re Filippo, il boia al servizio della Controriforma; del fatto che l'insurrezione non fu soffocata, che la Controriforma non trionfò anche in Olanda, la libertà dell'Occidente dev'esser grata non ai religiosi protestanti, ma unicamente agli ambiziosi e avidi statolder di Orange-Nassau.

[p.311]

Sinodo di Dordrecht – Con quanta meschina cattiveria ed efferatezza il clero calvinista, che si diceva ortodosso, si contrapponesse ad ogni mentalità pacifica, e tanto più al libero pensiero, si dimostra con evidenza nello svolgimento del sinodo di Dordrecht. Questo sinodo, in cui l'imperfezione umana celebrava i suoi trionfi esattamente come nei peggiori concilii vecchi e nuovi della Chiesa cattolica, portò ufficialmente per due secoli la religione degli olandesi sotto il giogo della più penosa teoria della predestinazione calviniana. E i deliberati del Sinodo – riconosciuti naturalmente ancora quali ispirazioni dello Spirito santo – erano, come sempre, i riflessi di contrasti politici. In chi conduceva il gioco politico, nella nuova Repubblica dei Paesi Bassi – come del resto in Spagna, Francia, Inghilterra, e nei territori tedeschi – si trattava di mere questioni di potere. Nel che i religiosi, sapientemente guidati, mettevano a disposizione la loro teologia, e il popolo il suo sangue.

Ufficialmente, il sinodo doveva dirimere le lotte religiose scoppiate, ancora durante la lotta per l'indipendenza, tra gli arminiani di ispirazione libertaria e i gomaristi fedeli

all'ortodossia (più tardi chiamati anche Remonstranti e Controremonstranti); in realtà, serviva alla lotta tra il principe di Orange aspirante alla monarchia e il repubblicano **Oldenbarneveldt**, il quale – fortuitamente, o come patrizio – era schierato al fianco del liberali Rimostranti. Il popolo "bue" doveva esser sobillato contro i liberi pensatori, affinché l'Orange potesse liquidare lo scomodo repubblicano sotto forma di legale esecuzione.

Arminio (1560-1609, ma il nome è un'azzardata latinizzazione di Hermanssen), dovendo sottoporre ad esame le eresie dell'umanista **Coornhert**, era diventato a sua volta eretico, non l'aveva dissimulato, rendendosi così sospetto di socinianesimo. Malgrado ciò, fu nominato professore a Leida, accanto al dispotico **Gomar (Gomarus**), donde divampò subito un autentico conflitto tra dotti, non foss'altro perché Arminio attirava di più gli studenti. Solo dopo la morte di Arminio la polemica degenerò in lite dogmatica; ragion per cui i gomaristi pretesero a gran voce un sinodo generale, sebbene la recente costituzione avesse riservato alle singole province le questioni religiose; gli ortodossi e il principe di Orange lasciarono imperversare tali tensioni intestine, mentre l'indipendenza dei Paesi Bassi dalla Spagna non era ancora del tutto conquistata né riconosciuta dalle altre potenze.

Finalmente, dopo tante esitazioni, il sinodo di Dordrecht si radunò nel novembre 1618, pochi mesi dopo lo scoppio della Guerra dei Trent'anni. Era la più corposa assemblea di professori e di prelati che fosse mai stata messa insieme dai protestanti. Le trattative si svolsero in lingua latina. I partecipanti dall'estero (mancavano solo i rappresentanti francesi e brandenburghensi) dovevano rafforzare l'impressione d'un concilio ecumenico, nonché contribuire a mitigare i contrasti. Si verificarono però aspri diverbi e incidenti, e i Rimostranti vennero brutalizzati, essendo**]** trattati non da compagni ugualmente legittimati ma, fin dall'inizio, da imputati. In conclusione, vennero deposti dalle loro cariche ed espulsi con ignominia. La naturale tolleranza del popolo non avrebbe permesso che li si bruciasse a causa dei loro errori; contro il loro compagno di fede Oldenbarneveldt**,** ormai incarcerato da tempo e privato dal sinodo dei suoi migliori difensori, si spararono le accuse più infamanti: che fosse un papista, oltre che al soldo della Spagna. Così, al termine del sinodo, l'Orange fu in grado di far tagliare impunemente la testa al miglior patriota e statista olandese.

[p.312] Dal prelato che presiedeva il sinodo c'era da aspettarsi che avrebbe promulgato la pena capitale per i Rimostranti. Era lui, infatti, ad offendere di continuo i rappresentanti della minoranza, relegandoli al ruolo di capri espiatori, tra la disapprovazione di quasi tutti i delegati stranieri. Contro la pubblica opinione dell'Olanda, costui aveva pubblicato uno scritto a sostegno della legittimità della pena di morte per i dissidenti. Inoltre, nel calcolo delle altissime spese, pare che avesse frodato lo Stato e favorito lo spionaggio dell'ambasciatore inglese.

Quanto allo Spirito Santo che avrebbe dovuto ispirare il sinodo di Dordrecht, siamo informati, ancor meglio che in altre deliberazioni d'una maggioranza, riguardo al testo di enunciati religiosi. A proposito di questo sinodo, la testimonianza più triste o più allegra –

a seconda dei casi – a me sembra essere il diario tenuto dal reverendo pastore dottor **Wolfgang Mayer** di Basilea, e pubblicato nel 1825 da **Matthias Graf**. L'autore, che non è peraltro un oltranzista, relaziona in lingua latina, ma ricade di continuo nel suo amato tedesco. Sulle spese di viaggio annota con estrema precisione entrate e uscite, sicché apprendiamo come i membri sinodali se la cavassero perfettamente facendo carte false nella ripartizione delle indennità giornaliere. Il diario ragguaglia minuziosamente su ogni pasto e su ogni buona bevuta. Vi si raccontano barzellette e freddure. Ci viene riportata persino la ricetta d'un *vin brulé.* Ma in tutto il dettagliatissimo scritto non v'è una sola parola per dire che il Dr. Wolfgang Mayer partecipò una volta ad un'assemblea pastorale che – sotto la guida dello Spirito santo o in base ad un decreto maggioritario – aveva il compito di trovare un accomodamento nientemeno che sull'estremo rapporto tra uomo e Dio: insomma, Dio aveva o non aveva ineluttabilmente predestinato la salvezza d'ogni singolo individuo?

[p.313]

Tolleranza e indifferentismo -

Fosse stato un concilio cattolico, il sinodo di Dordrecht avrebbe potuto annientare la libertà della giovane Repubblica. Invece, nei protestanti Paesi Bassi, gli eretici non venivano in realtà più condannati al rogo. Oldenbarneveldt era morto, e il destino dei suoi compagni accomunati nel libero pensiero era indifferente ai prìncipi di Orange. Seguaci e successori di Arminio erano liberi di associarsi, potevano – dalla loro base di Anversa – gettare le fondamenta d'una libera comunità ecclesiale, in cui potevano segretamente sfogarsi perfino i sociniani nonché i "collegianti" (quelli che davano ospitalità a Spinoza), e dove, dopo la morte del principe Maurizio d'Orange, non si pretese più alcuna confessione e nessun catechismo; dove tolleranza significava libertà, e neppure il testo biblico imponeva più vincoli alla libertà del pensiero. La vituperata e proscritta tolleranza stava ormai prendendo vita e forma nei Paesi Bassi.

Gli scrittori della Chiesa cristiana non hanno in definitiva tutti i torti a considerare la tolleranza come un sintomo di indifferentismo religioso, quindi un segno di scarsa religiosità. Occorre pure osservare che l'intolleranza è insita nell'essenza del culto ebraico e del culto cristiano, e che perciò l'esigenza della tolleranza (non esistendo più nel Medioevo un potere ebraico) poteva esser rivendicata solo in antitesi all'intolleranza cristiana.

Nei Greci e nei Romani non esisteva il pretesto cristiano a favore dell'intolleranza. Presso di loro, infatti, c'era sì una credenza popolare di ricompense, e specialmente di castighi dopo la morte, ma tale fede poteva esser discussa e confutata dai filosofi, sicché, in ultima analisi, nessuna classe sacerdotale greca o romana poteva insegnare che la salvezza dell'anima dipendeva da un'unica vera fede. Perciò i Greci erano talvolta severi solo quando un greco negava gli dèi locali avuti dalla tradizione, sopportando però senza riserve i loro vicini con le rispettive limitrofe divinità; parimenti, i Romani trovavano gusto ad introdurre nella loro città religioni straniere e lontane. Un comportamento siffatto non poteva esser definito né un'accettazione giuridica, né un'indulgenza

nell'animo dei cosiddetti pagani. Non era neppure indifferentismo, quanto piuttosto una generosa, magnanima superstizione. E' pur vero che la parola *tolerantia* è comunissima nella lingua latina, ma non si riferisce affatto a questioni religiose, significando invece o la qualità caratteriale della pazienza o l'esperienza vissuta della sopportazione.

[p.314] Quanto sia vero che la tolleranza religiosa si fonda sull'irreligiosità o sull'indifferentismo, ce lo insegna uno sguardo all'età della Riforma. I riformatori credenti erano intolleranti contro i cattolici, insofferenti gli uni degli altri; rimasero estremamente ostili e insofferenti delle sétte, che essi medesimi avevano per primi fatto nascere; solo le circostanze esterne li costrinsero ad abbandonare la loro lotta contro Roma, per accontentarsi di sopportare le loro stesse comunità ecclesiali all'interno dei vecchi Stati cattolici. Ma proprio in Italia, dove i capi del cattolicesimo non credevano più a niente, essendo in effetti senza dio, si manifestò per la prima volta consapevolmente la dottrina della fratellanza di tutti gli uomini, dell'insignificanza e sostanziale indifferenza per la confessione religiosa. Contro la Curia. Campanella non fu dunque il primo martire per la tolleranza.

Nei paesi cattolici, specialmente in Italia, ma anche nella riconquistata Francia, poté manifestarsi un pericoloso lassismo nelle questioni religiose, e perfino i prìncipi della Chiesa potevano diventare miscredenti, mentre fu impossibile un riconoscimento fondamentale e giuridico dell'equiparazione di tutte le sette. La tolleranza era e rimase eresia. Uno di questi buoni eretici – il francese Castellion – l'abbiamo già nominato in relazione con gli antitrinitari italiani.

Castellion – Non è un eroe, né un liberatore spirituale, né un ribelle politico, e purtuttavia non è da eludere in una storia del razionalismo, dal momento che sostiene la pura e semplice decenza di fronte agli arroganti fondatori di nuove sette e di nuove religioni. Almeno nel paragone con **Calvino**, che doveva portarlo alla rovina, il piccolo Castellion appare grande come uomo e come carattere; ovviamente, una Riforma poteva esser attuata soltanto da politici di grossolana coscienza, giacché persone dotate di intimo senso di responsabilità non l'avrebbero spuntata né coi nemici né coi loro seguaci.

Sebastian Castellio (1515-1563) nacque nella Savoia, e si chiamava Chateillon; secondo il costume internazionale dell'epoca, latinizzò il proprio nome o – per reminiscenza della fonte castalia – si chiamò con affettazione Castalio. Nel 1540, quale coinquilino di Calvino, aderì alla nuova dottrina e ottenne un impiego come direttore scolastico a Ginevra. Non pare che rivestisse una carica religiosa; tanto più notevole è il fatto che, quando alcuni anni dopo tutti i preti riformati si tirarono indietro dal visitare il lazzaretto della peste, egli fu l'unico ad affrontare questo dovere. Dello stesso modesto coraggio diede prova anche come scrittore. Era uno degli umanisti francesi per i quali il contenuto della fede era più indifferente della forma linguistica, e che già per questo non potevano approvare persecuzioni a causa d'un articolo di fede. Dopo alcuni lavori giovanili di tipo umanistico (libri di scuola e poemi biblici in lingua latina e greca), nel 1551 si fece conoscere con una traduzione della Bibbia in latino, nel 1555 in francese, che eccitarono la collera dei nuovi

potenti. Inoltre, già nel 1545, si era già inimicato con Calvino, perché sulla predestinazione e sul Cantico dei cantici (che costui voleva espungere dalla Bibbia come osceno canto d'amore) la pensava in modo del tutto personale.

[p.315]

Ciò che si imputava alla sua traduzione latina della Bibbia, e ancor più a quella francese, era all'incirca il medesimo che 200 anni dopo si sarebbe stigmatizzato nella Bibbia tedesca di **Wertheimer**: modernismo del linguaggio. Ovvio che questa tendenza dipendesse dal suo generale atteggiamento verso la religione. Lo si accusò, non senza ragione, di aver propiziato l'entusiasmo o la fantasticheria, termini con cui i riformatori ortodossi – immemori della loro origine – intendevano la religiosità interiore dei precedenti mistici e dei futuri pietisti; agli organizzatori delle nuove Chiese, infatti, l'intima religiosità appariva già come una pericolosa eresia.

Era considerato un delitto il fatto (vero, nonostante la sua smentita) che Castellion avesse tradotto a modo suo in latino, e poi in francese, il libro più efficace della mistica tedesca, cioè la "*Theologia deutsch*"; vero è che lo stesso Lutero ne aveva scoperto il manoscritto, pubblicandolo nel 1518 come sua opera prima (supponendola opera di **Tauler**), ed esaltandola con profonda convinzione; ai seguaci di Calvino, invece, la mistica tedesca, con la sua devozione personalizzata, sembrava un vero obbrobrio. Inoltre, una traduzione degli scritti dell'eretico **Ochino** aveva attirato più gravi sospetti su Castellion. Così si accrebbe l'odio di **Calvino** e di **Beza**, tanto che Castellion sarebbe forse caduto vittima della loro sete di sangue se non avesse trovato un rifugio a Basilea; grazie alla sua posizione geografica e politica, Basilea era allora assai idonea a proteggere i liberi intellettuali che si erano schierati contro Roma, ma non volevano d'altronde sottoscrivere i dogmi meschini di Lutero o di Calvino.

Così Calvino e i suoi manutengoli non si contentarono di calunniare nei loro scritti – nel linguaggio rude e zotico del tempo – il povero Castellion, ridotto alla fame, come un arnese prediletto di Satana, ma lo dipinsero addirittura come un volgare ladro. La verità era che a Basilea, solo dopo molti anni, Castellion era sì occupato come professore di greco, ma che, sia prima che dopo, non avendo abbastanza pane per i suoi otto bambini, s'impegnò come lavoratore a giornata, dovendo perfino adattarsi a tirare a riva il legname galleggiante del Reno (cioè materiali senza padrone), per rivenderlo e nutrire la sua famiglia. Stando alle parole di **Scaligero**, il dotto uomo morì sotto il peso della sua indigenza.

L'indipendenza filologica e dogmatica di Castellion sarebbe bastata di per sé ad eccitare il prepotente Calvino; ma ciò che fece traboccare il vaso fu naturalmente la lotta di Castellion contro ogni persecuzione a causa di fede, a favore d'un piena libertà di coscienza. Da Basilea, egli osò infatti stigmatizzare l'assassinio perpetrato nella persona di **Serveto**. Non si dimentichi che quel crimine era stato approvato non solo da molti cattolici, ma da tutti quanti i luterani. Fu davvero un'impresa contrapporre ad una tale smania persecutoria l'esigenza della sopportazione. In più, Castellion insegnava già che le religioni rappresen-

tavano un'evoluzione dal politeismo dei pagani al monoteismo degli ebrei e, movendo da lì, alla religione dell'amore del Cristo. E quindi, venire a conflitto sui dogmi, scatenare persecuzioni a causa della miscredenza sui dogmi, era altrettanto insensato come discutere sul colore dell'abito in cui si è mostrato il principe.

[p.316]

Qui non si deve sottovalutare il fatto che Serveto era stato ucciso a causa del dogma della Trinità; e Castellion, di conseguenza, si guadagnava i galloni proprio su questa scottante questione. Vi sono qui alcuni fili che sarebbe utile non perder di vista, giacché ci conducono forse ai primi passi compiuti dai sociniani. Si è scambiato erroneamente **Fausto Socino** con Castellion; ed effettivamente Fausto Socino ha più tardi pubblicato i Dialoghi di Castellion. In particolare, merita di esser rilevato che Castellion, quando la sua salma dovette esser estromessa da una tomba di famiglia, venne tumulata decorosamente nel duomo di Basilea da tre aristocratici polacchi che erano stati suoi allievi. Fu per il loro rifiuto di ogni persecuzione religiosa, che i sociniani, i Mennoniti e le sétte affini si separarono dai conclamati fondatori della Riforma.

Ebbene, in questa lotta per la libertà di coscienza, il povero maestro di Basilea si mostrò uomo di gran carattere. Nella prefazione ad un libro anonimo contro Calvino, che è dedicato ad un principe tedesco, egli respinge come non cristiana ogni persecuzione di tipo religioso. "Si dovrebbe vedere in Cristo un Moloch, oppure un dio analogo, se egli pretendesse che gli vengano immolate delle persone, che gli vengano anzi bruciate vive!". Ancora poco prima della sua morte, Castellion pubblicò un libretto contro la coercizione alla fede che minacciava di distruggere la Francia: "*Conseil à la France désolée.*" Già nella prefazione alla sua traduzione latina della Bibbia – indirizzata al re d'Inghilterra – si era manifestato il motivo più profondo di questo amore per la pace: un dubbio radicale nella possibilità di pervenire a qualche certezza nelle questioni religiose.

Nessuna meraviglia, dunque, che questo dubitatore e avversario dichiarato d'ogni persecuzione fosse altamente stimato da **Montaigne** e da Bayle. Montaigne definisce una vergogna del secolo il fatto che un uomo di grandi meriti come Castellion sia vissuto in tale povertà da non potersi neanche riempire lo stomaco. E **Bayle**, nel suo Dizionario, gli dedica un amabile saggio a cui io debbo specialmente il riferimento alla suaccennata "Theologia deutsch".

[p.317]

Lenta vittoria della tolleranza – Non dappertutto si rimase così intolleranti e sanguinari come nella zona d'influenza di Calvino. Nei paesi dove i protestanti costituivano gran parte della popolazione – in Francia come in Germania -, vi furono dopo la Riforma le più tremende guerre di religione. Solo nella pace di Westfalia le parti avverse, ormai ridotte allo stremo, si accordarono per una tolleranza legalizzata. Solo da quel momento singoli pensatori – segnatamente in Inghilterra e in Olanda – si provano ad approfondire il pensiero della tolleranza, collocando al posto della meschina sopportazione a norma di legge un sentimento nuovissimo, nella sostanza tanto non ebreo quanto non cristiano: il

riconoscimento d'una interiore parità. L'opera foriera di questo nuovo modo di sentire – la lettera di **Locke** sulla tolleranza – apparirà infatti nel 1689.

Il fatto che la parola tolleranza venne ristretta nel suo significato alla tolleranza religiosa, si spiega col fatto che "tolleranza" è un concetto negativo, rivolgendosi quindi quale antidoto contro intolleranza e insofferenza, e che questa cattiva sopportazione si era indirizzata – per un millennio e mezzo – sempre e soltanto contro chi pensava e credeva diversamente. Con ragione, dal punto di vista dei credenti nella Chiesa. Giammai, né durante il Medioevo né nei tempi moderni, è stato possibile ad una "parte" scientifica di perseguitare la controparte col ferro e col fuoco.

L'odio degli intellettuali per il loro avversari doveva accontentarsi di trovar sfogo in scritti e libelli ingiuriosi e calunniosi; quando l'avversario scientifico perdeva tuttavia la carica e il pane, allora non era lecito addurne a motivo la diversità delle opinioni. No, l'antagonista scientifico si doveva caricare di misfatti morali o religiosi. Strano ma vero: quando si trattava di questioni relative al cosiddetto sapere, allora era considerato sconveniente attaccare il nemico con armi diverse da quelle intellettuali; solo là dove si trattava delle così dette "cose di fede", allora la sanguinosa persecuzione dell'avversario era considerata un dovere. Con la motivazione – naturalmente – che si poteva martoriare e distruggere il corpo dell'infedele al fine di salvarne l'anima!

In sé e per sé, la religione può esser tollerante, potrebbe essere amore. Ma nessuna Chiesa è stata mai tollerante. Questo fatto si potrà magari spiegare benevolmente col nobile desiderio dei fedeli, e soprattutto dei sacerdoti, di far giungere, o anche di inculcare, le loro salvifiche verità a tutti gli altri uomini; o si potrà interpretarlo malevolmente con la cattiva coscienza dei religiosi che difendono la loro fede e il loro potere con la forza, poiché sono a corto di valide ragioni. Sta di fatto che non vi fu ombra di tolleranza nella Chiesa, e nemmeno nello Stato, fino a quando una Chiesa fu più potente dello Stato.

[p.318]

Il movimento decisivo, che prese vigore nel Cinquecento per prevalere almeno spiritualmente nel Settecento – ovvero il movimento per la tolleranza – si ricollegò significativamente non ad uno dei molti mansueti precetti dei fondatori religiosi, bensì, al di là di tutte le tradizionali istituzioni statali e di tutte le religioni, alla natura quale era apparsa sotto nuova luce agli uomini del Rinascimento.

Si era difatti riscoperta la natura, per tanti secoli messa al bando dalla dottrina cristiana. Sulla natura si doveva edificare, ora, l'ordinamento esterno della società umana, e sulla natura, inoltre, un nuovo rapporto tra Dio e mondo. Una religione naturale si poneva il compito di rendere superflua la Rivelazione, e con essa la validità esclusiva d'una determinata religione; tutte le religioni avevano lo stesso diritto al rispetto, purché annunciassero la medesima innata moralità della natura umana. E dimostrare il medesimo rispetto, la medesima considerazione – più, dunque, che semplice tolleranza – verso tutte le religioni, sembrò appunto il compito dello Stato moderno, i cui fondamenti venivano in quel

tempo gettati dal diritto naturale.

La resistenza dei potenti e della Chiesa contro codeste istanze generò un odio anticlericale che poi – negli uomini della Rivoluzione francese e in moltissimi liberali del XIX secolo – portò ad una estrema intolleranza nei confronti di tutte le Chiese. Ma ciò che ai nostri giorni si persegue da parte di statisti sensibili alla storia, ciò che negli Stati Uniti d'America è intanto diventato realtà, vale a dire la reciproca indipendenza di Stato e Chiesa, tutto questo lo pretese già Locke nelle sue Lettere sulla tolleranza.

"Tollerantismo" – Ritorno intanto sulla parola "tolleranza". Non è essa, giustappunto, la boriosa espressione d'un re che si dichiara disposto a "sopportare" nel suo paese una determinata religione, dopo che non gli è riuscito di annientarla? Ebbene, la Chiesa ha accettato tardi e controvoglia l'espressione, o l'ha respinta in tutto e per tutto. Perché essa è intransigente per sua natura, e dell'idea della sopportazione ha fatto – persino sul piano linguistico – una specie di eresia. Quando ormai tutta l'Europa predicava la tolleranza, la Chiesa inventò il termine di "tollerantismo", per proiettare senz'altro come falsa opinione (già in forza del suffisso -ismo) un'eccessiva indulgenza nella teologia, nonché la dottrina dell'equiparazione delle religioni nello Stato. Di questo processo si rendeva conto già **Voltaire**. Il quale, in una lettera del 26 febbraio 1768, scriveva: "I religiosi infangano i sentimenti del rispetto e dell'indulgenza già con la definizione di tollerantismo, come se fosse un'eresia, come se si parlasse di arianismo e di giansenismo."

[p.319]

Anche **Beaumarchais,** nel suo "Barbiere di Siviglia", usa spavaldamente la parola tollerantismo[25] nell'accezione corrente di tolleranza. Ma lo stesso Voltaire, il miglior fautore della causa, non si scandalizzava certo del termine; il suo *Dictionnaire philosophique* contiene pure la voce (seppur troppo frettolosa) intitolata "Tolérance", dove il lemma viene spiegato come "dote (*apanage*) dell'umanità". **Goethe,** annunciatore del vivere e lasciar vivere, sarebbe giunto poco dopo ad insegnare: "Tolleranza dovrebbe esser veramente nulla più che un sentimento passeggero, giacché deve portare al riconoscimento dell'altro. Tollerare significa oltraggiare." ("*Sprüche in Prosa*", 575)

Tolleranza verso gli ebrei – La brutta parola sarebbe forse diventata da tempo obsoleta, (tant'è vero che nella realtà non esistono più editti di tolleranza), qualora molti scrittori in Germania e in altri luoghi – come risulta dalla mia esperienza di lettore – non fossero stati

[25] Nella celebre piece, il grande drammaturgo la mette in bocca al ridicolo pedante Bartolo. Il passo, nella terza scena del primo atto, è notevole per l'uso linguistico dell'epoca. Dinanzi al suo tutore, Rosina fa menzione d'un spettacolo teatrale; Bartolo è subito preso dalla collera contro gli spettacoli moderni, anzi contro il secolo intero: "Che cosa ci ha portato che sia degno di essere letto? Stupidaggini di ogni sorta: libertà di pensare, la forza di gravità, l'elettricità, il tollerantismo, le vaccinazioni antivaiolose, la corteccia di china, l'enciclopedia e i drammoni!". La storia comparata della letteratura potrebbe evidenziare come questo medico canzonato della commedia francese discenda dai preti canzonati nella commedia italiana, sicché di là si spiega la sua rabbia verso codeste innovazioni.

così modesti da reclamare nient'altro che tolleranza per i loro compagni di fede e di etnia.

La situazione degli Ebrei negli Stati cristiani dell'Occidente era del tutto diversa da quella delle minoranze cristiane che si chiamavano sette o comunità ereticali. Queste venivano difatti orrendamente e sistematicamente sterminate dalla Chiesa dominante o dalla maggioranza, fino a quando lo strapotere della maggioranza rimase pressoché assoluto. L'ebraismo come fede venne realmente tollerato per legge, soltanto gli Ebrei venivano di tanto in tanto spremuti, come una spugna totalmente imbevuta; la spremitura era affare dei prìncipi, i quali consentivano al popolo di intimidire gli ebrei con ogni sorta di violenze. Così hanno vissuto gli ebrei, in certi paesi ancora fino ai nostri giorni, riconosciuti per la verità legalmente all'interno dei loro ghetti, però in una condizione d'incessante angoscia, come animali braccati.

[p.320]

Le Chiese dominanti non vedevano il proprio tornaconto nello sterminio degli Ebrei, mentre prìncipi e popoli vedevano il loro interesse nell'opprimerli. Ora, quando la religione naturale insegnò l'equiparazione di tutte le positive religioni e i diritti umani (a partire appunto da Locke), quando da studiosi di diritto pubblico, da filosofi e da alcuni dei prìncipi loro allievi venne annunciata una tolleranza universale, allora l'estrema conseguenza di questa nuova "Weltanschauung" sembrò accordare uguali diritti nello Stato anche ai vilipesi ebrei. I protestanti in Germania, gli ugonotti in Francia, i presbiteriani in Inghilterra avevano combattuto per il loro diritto, lottando fino alla morte.

Gli Ebrei accettavano ogni particella della propria liberazione come una grazia, e si sentivano dunque già appagati di esser solamente sopportati, tollerati per l'appunto. Non era sopportazione amorevole, era piuttosto riluttante coerenza, quando i fautori della tolleranza estendevano anche agli ebrei la benedizione delle loro dottrina; **Voltaire** ne parla sempre con estrema disistima; ma proprio per questo, proprio perché la liberazione degli ebrei apparve il più arduo banco di prova della tolleranza, tanto da scatenare perlopiù risate di scherno, essa venne ad acquistare nel corso del Settecento – quasi come un paradosso – un significato del tutto particolare.

Ma c'era un ulteriore fatto a spingere in primo piano la questione ebraica. Dall'inizio del Rinascimento, la crescente avversione contro la Chiesa dominante aveva tentato di trovar sfogo in fittizi dialoghi religiosi. Era ancora vietato, sotto pena di morte, abiurare dal cristianesimo; ma era tuttavia possibile far discutere tra loro, con intelligenza e arguzia, esponenti di diverse religioni. A partire dal XIII secolo, era costume diffuso di avvalersi di dotti cristiani, ebrei e musulmani, impegnati a discutere gli uni contro gli altri. Se tali dialoghi religiosi erano in realtà frequenti al cospetto del vescovo e dei suoi teologhi, allora poeti e satirici dovevano esser liberi di inventare liberamente dialoghi dello stesso tipo. E l'avversione per la propria Chiesa faceva sì che in codesti brani – drammatizzati vivacemente oppure rattrappiti nell'astrazione – la fede cristiana venisse difesa molto peggio che non l'ebraismo e l'islamismo.

Nel convincimento di tutti quei liberi pensatori, la fede ebraica e maomettana era assai

vicina alla religione naturale, da cui il cristianesimo si era allontanato ormai troppo. Orbene, dal momento che nei paesi acculturati d'Europa non vivevano musulmani, l'esaltazione dell'Islam non acquistava alcun rilievo concreto. Di ebrei, per contro, ve n'erano dappertutto, e per loro divenne importante che poeti e artisti cristiani rappresentassero ripetutamente l'immagine ideale d'un ebreo di nobile sentire, anzi superiore ai cristiani per magnanimità. Si può anche dire: il diritto naturale sprezzava gli ebrei ora come in passato, estendendo nondimeno anche a loro l'esigenza della tolleranza, mentre fra gli esponenti della religione naturale molti erano sì ostili all'ebraismo (il Vecchio Testamento, sia sul piano dell'etica che dell'esegesi biblica, venne infatti contestato prima, più apertamente e più accanitamente, del Nuovo Testamento), ma molti vedevano d'altronde – nel monoteismo ebraico – la forma più pura della religione naturale, e non si stancarono mai di raccomandare all'umanità gli Ebrei quali modelli da imitare.

[p.321]

La creazione incomparabilmente più sublime di questa tendenza, derivante dalla religione di natura, è "Nathan il Saggio" di **Lessing**. Seppur trascinato sovente nei suoi scritti polemici giù giù nel campo di battaglia dell'avversario, Lessing si librò in quest'opera in tutta la sua grandezza, oltre che in tutta la sua poetica altezza: e il calore si fa poesia. La leggenda ebraica, secondo cui Lessing avrebbe rappresentato nel suo Nathan l'amico ebreo Moses, è del tutto infondata. **Moses Mendelssohn** ha il merito di aver rivestito in ottima forma tedesca il suo pensiero accessibile a tutti; ma in lui Lessing non poteva certo vedere un eroe.

Che oggi, in ambienti non religiosi, l'antico odio per gli ebrei sia tornato di moda sotto forma di antisemitismo, non contraddice alla concezione della tolleranza in quanto effetto dell'indifferentismo. Se già le persecuzioni antiebraiche del Medioevo non miravano propriamente alla religione ebraica, bensì all'etnia straniera degli ebrei, a maggior ragione, allora, il moderno antisemitismo non significa affatto intolleranza religiosa, ma puro odio razziale. Ineluttabile, purtroppo, in un'epoca in cui la differenza di nazionalità è subentrata al posto della differenza di fede. Eppure anche l'idea di nazionalità è un regresso dal punto di vista del diritto di natura.

10. I PAESI BASSI

GLI OLANDESI – D.V.COORNHERT – ARMINIANI – J.LIPSIUS – K.VORSTIUS – FRANZA CUPER – H.VAN RIJSWIJK – P.HOOFT – R.LE CANU – SAMUEL COSTER – F.VON LEENHOF – WILHELM DEURHOF – N.A.DE VERSÈ – SPINOZA E LA SUA CERCHIA – SOCINIANI – CARTESIO – MENNONITI – COLLEGIANTI – F.A.VAN DEN ENDEN – QUACCHERI – PIETRE BALLING – ADRIAN KOERBAGH – IL "GIARDINO FIORITO" – IL CREDO DI KOERBAGH

I Paesi Bassi divennero nel Seicento il classico terreno su cui il distacco dalla Chiesa, nel cui nome il popolo era asservito anche politicamente, si elevò quasi senza interna contraddizione al diritto di natura e, nel medesimo tempo, all'eroico slancio dell'idea di

nazionalità.

Quando si parla di liberi spiriti olandesi, si pensa di solito al secolo XVII e ai contemporanei di Spinoza; ma molto tempo prima – già nel Cinquecento, anzi nel Quattrocento – l'Olanda si venne progressivamente delineando quale culla e asilo della stampa libera, e così, indirettamente, anche dello spirito.

Coornhert – Sulla soglia dell'età moderna, che per i Paesi Bassi albeggiò realmente solo col loro distacco dalla Spagna, campeggia il magnifico **Dirk Volkertsen Coornhert** che, per un disincantato osservatore della storia dello spirito, ha combattuto per la libertà più e meglio – poniamo – del generale Egmont. In principio, Coornhert esercitò una certa influenza su Arminio e sui Rimostranti, e quindi anche su Spinoza. E fu esemplare per l'indipendenza e il coraggio dimostrati nei confronti delle autorità temporali ed ecclesiastiche. Ecco l'essenziale della sua vita: nacque ad Amsterdam nel 1522 e morì a Gouda nel 1590, fu giurista per formazione, o almeno attivo in cariche giuridiche, vivendo però, nei momenti difficili, anche di calcografie, o facendo traduzioni olandesi di scritti latini e italiani. Si fece conoscere anche come poeta; perlopiù, però, pose la sua penna al servizio della libertà, contro l'ortodossia protestante, ma segnatamente contro i provvedimenti repressivi dei nobili del suo paese. A causa delle sue tendenze democratiche dovette una volta darsi alla macchia; e certo fu la sua lotta per la libertà di coscienza ad attirargli persecuzioni, calunnie e oltraggi da tutti i pulpiti ortodossi, nonché condanne e confische.

[p.322]

Tra l'altro, Coornhert aveva pubblicato un commento al Catechismo di Heidelberg del 1563, in cui era rappresentata la dottrina riformata (non troppo ostilmente rispetto a quella luterana). Si sa che la polemica sul catechismo di Heidelberg proseguì ancora a lungo dopo la morte di Coornhert e del suo discepolo **Jakob Arminius**; a Dordrecht, dove nel 1572 erano state gettate le fondamenta dello Stato libero dei Paesi Bassi, il catechismo di Heidelberg venne dichiarato – nel grande sinodo del 1618 – un libro simbolico, proclamando così un calvinismo dogmatico oltre i confini olandesi, quindi anche per Francia, Inghilterra, e parte della Svizzera.

Senza esagerazione si può affermare che, prima della vittoria dell'insurrezione olandese, Coornhert propugnò i princìpi che noi siamo abituati a leggere e ad apprendere solo dal "Trattato teologico-politico" spinoziano, più recente di quasi cent'anni, ossia parificazione di tutte le religioni e libertà di coscienza; con la differenza – beninteso – che Spinoza eserciterà già una severa critica biblica, mentre Coornhert credeva ancora interamente nella Bibbia. Per lui, è sicuro che la Bibbia contenga la verità, un certo cristianesimo universale, e quindi la vera fede; tanto più vivacemente egli pretende che ci si appaghi della lettera della Bibbia, senza curarsi di errori, di falsificazioni e di fantasticherie dei commenti accumulati e stratificati intorno ad essa; il predicatore dovrà solo leggerne il testo, senza aggiunte, senza modifiche, e solo così si potrà costruire una comune chiesa invisibile, al di là dalla confusione delle sette. Per la salvezza dell'anima non è necessario appartenere ad una Chiesa visibile; ciascuna di queste Chiese ritiene giusti i propri sacra-

menti; quanto a lui, non ha partecipato al sacramento di nessuna parte. Si può essere buoni cristiani anche al di fuori d'una Chiesa. Per i deboli, certo, è molto utile radunarsi in un simile ovile di fronte ai lupi; sempre che si salvaguardi, comunque, la libertà di coscienza.

[p.323]

La spregiudicatezza di Coornhert fu sconcertante per un'epoca religiosamente agitata; egli si pose con piena libertà di fronte a Calvino e a Lutero, rendendo giustizia perfino nei confronti dei cattolici. Allorché a questi ultimi, nel 1581, doveva esser tolta la libertà di culto, e Coornhert fu richiesto d'una perizia a favore della Chiesa romana, si pronunciò invero con durezza sui papisti, ma pretese nondimeno – anche per loro – libertà di coscienza e osservanza dei patti stabiliti. Già in precedenza, quando uno dei suoi conoscenti era passato dalla Chiesa di Roma a quella riformata, aveva osservato arditamente che la nuova religione di quell'uomo forse non era migliore della vecchia. Non stupisce, dunque, che un uomo di tale carattere fosse odiato e vituperato proprio dai religiosi di quella Chiesa, di cui si sentiva pur sempre partecipe, ora come un ateo pericoloso, ora come papista ancor più insidioso.

Sulla partecipazione di Coornhert alle lotte politiche della sua patria, gli atti non sono definitivi. Bayle suppose che Coornhert avesse ispirato la famosa supplica a Margherita di Parma, con cui ebbe esteriormente inizio la rivoluzione dei Paesi Bassi, che nello stesso anno egli avesse scritto l'appello di Guglielmo di Orange, suo protettore, e che – come scrittore – partecipasse anche ai negoziati di pace tra Spagna e repubblica del Paesi Bassi.

Tanto più esattamente, grazie ad una quantità di suoi protocollati scritti maggiori e minori, siamo informati sulla posizione da lui presa di fronte alle pretese del clero riformato. Coornhert fu uno dei primi statisti ad esigere per ciascun individuo il diritto alla libertà religiosa: la qualifica di libertino la meritò rivendicandola come un titolo d'onore. Egli pose una volta la domanda decisiva a cui si dà risposta da sé, non appena venga avanzata: "Perché mai ha bisogno d'un vincolo, chi può vivere liberamente?". Niente gli era più alieno della fondazione d'una nuova setta, cosa intrapresa con grande successo dal più modesto Arminio; egli vedeva la salvezza solo in una riduzione delle sette, convinto che fosse più necessario smantellare le troppe Chiese, anziché costruirne di nuove.

Arminiani – C'è bisogno di ricordare che anche Jakob Arminius fu accusato di ateismo? Questo toccò in ogni modo all'istanza degli arminiani a sostegno della libertà di coscienza; l'arminianesimo, nel suo complesso, il pio **Calvoerius** lo definisce un carro di letame. Di notevole, in tutto ciò, c'è solamente la sequenza logica con cui viene costruito l'ateismo di arminiani e rimostranti: dal libertinismo (l'esigenza, giustappunto, d'una libertà religiosa) scaturiscono il samaritismo e il babelismo, dal babelismo l'universalismo, da quest'ultimo l'indifferentismo, dal quale a sua volta viene il naturalismo, e da questo finalmente l'ateismo. Da questa trafila trasse origine il motto prediletto degli arminiani: non sapere nulla è la fede più certa.

[p.324]

Lipsius – Con estrema asprezza Coornhert si scagliò contro un dotto avversario della libertà di coscienza, ossia contro il tardo umanista e in ogni senso infido poligrafo **Justus Lipsius,** ovvero **Joest Lips** (1547-1606), più volte transfuga dalla prospettiva confessionale, il quale sia prima che dopo la conversione al cattolicesimo seppe offrire la sua penna al miglior offerente. Con una faccia invereconda, che per me si può interpretare come un segno di consequenzialità, Lipsius aveva avanzato – sia come protestante sia come cattolico – il principio che lo Stato dovesse adottare un'unica religione, e che dovesse estirpare tutte le altre religioni col ferro e col fuoco (*Ure, seca*). E questo negli anni in cui il duca d'Alba usava ogni violenza per soffocare la libertà dei Paesi Bassi. E'quasi divertente rilevare, in proposito, che questo esponente ufficiale dell'egemonia spagnola, piombato nei suoi ultimi scritti nella più nera superstizione, venisse bersagliato dai suoi dotti avversari (orgogliosi del loro miglior latino) e ingiuriato come lucianista, come epicureo, e in definitiva come ateo. Un teologo tedesco – quel **Konrad Schlüsselburg** perseguitato a sua volta come eretico dai luterani – asserì che Lipsius aveva confessato, in sua presenza, che ogni religione o nessuna religione era proprio l'identica cosa. Vero è che questo motto si poteva riferire all'esigenza di tollerare nello Stato una sola confessione; ma evidentemente si riteneva il rinnegato capace perfino d'indifferenza religiosa.

Va da sé che, in un'epoca di alta eccitabilità religiosa, un'occasionale accusa di ateismo aveva ben poca rilevanza; era come una pietra con cui si tentava di spaccare le finestre ad un rivale letterario. Certo, è tutt'altro che piacevole che questa offesa – nella Germania del Cinquecento e del Seicento – si facesse sempre più comune. Come contro Lipsius, essa venne infatti scagliata da teologi tedeschi, da un protestante e dal gesuita **Gretser** di Markdorf, anche contro il molto più rigoroso filologo **Jan Gruter** . Il quale (nato ad Anversa nel 1560 e morto in Germania nel 1627) aveva in verità mostrato più vivace interesse per le questioni filologiche che per quelle teologiche, occupandosi con piacere di alcuni malfamati scrittori latini. Nelle cose della fede, da buon olandese, Gruter pensava con libertà e indulgenza, ma non era affatto incline a transigere sulle proprie idee; ci rimise una cattedra di professore a Wittenberg, per aver rifiutato di sottoscrivere il *Konkordien-Buch*, asserendo di non saper nulla di tale libro; e respinse un'assai prestigiosa chiamata all'università di Padova, perché là non v'era libertà religiosa. Ebbe fama di ateo solo perché ogni teologia lo lasciava indifferente.

[p.325]

K. Vorstius – Incolpato a torto di ateismo, essendo verosimilmente più libero pensatore che eretico arminiano, **Konrad Vorstius** è per noi particolarmente interessante in quanto gli fu rivolta di continuo l'accusa di essere un sociniano, e quindi un negatore della divinità di Cristo. Nato nel 1569 a Colonia, morto nel 1622 a Tönningen nell'Holstein, Vorstius era propriamente un tedesco; tuttavia si colloca tra gli olandesi perché tutte le sue batta-

glie gli vennero imposte dalla Chiesa ortodossa di Olanda. Era stato battezzato come cattolico, ma suo padre, di lì a poco, passò alla Chiesa protestante coi suoi numerosi bambini. Il piccolo Konrad era destinato al commercio, ma di propria iniziativa, con pedantesca tenacia, si procacciò i mezzi per studiare fino a diventare dottore di teologia a Heidelberg. Dopo una serena attività in Westfalia, venne chiamato a Leida, quale successore dell'eretico Arminio. Nel primo volume (S.646) abbiamo appreso della migrazione dei sociniani in Olanda, e nei capitoli precedenti qualcosa di più circa le dure battaglie di Arminio. Il popolo e il governo erano inclini alla libertà, non però il clero.

Vorstius esitò a lungo, ma alla fine accettò e, da quel momento, non visse più un'ora tranquilla. Aveva pubblicato un libro "sulla divinità", col che si era fatto un avversario accanito niente meno che nella persona del grafomane re **Giacomo d'Inghilterra**. Pare che il re avesse letto questo libro durante una partita di caccia; e già un'ora dopo l'impaziente sovrano incaricò il suo ambasciatore a L'Aia di denunciarne l'autore presso gli Stati.

Alla prima evasiva reazione degli Stati, il re inglese divenne ancor più esigente: in caso di confessione, quel miserabile eretico e negatore di dio doveva esser mandato al rogo, ed esser espulso nel caso che negasse. Se non avessero ceduto, il re minacciava i Paesi Bassi di perseguitarli col suo odio e coi suoi scritti: nessun inglese avrebbe avuto licenza di frequentare l'università di Leida. La posizione del povero professor Vorstius – rimasto sospeso dall'ufficio per tutto il tempo (1610-1611) – si fece ancora più critica, perché alcuni dei suoi allievi pubblicarono un libro arminiano che fu riconosciuto degno d'esser dato alla fiamme ad opera del boia. Alla fine, Vorstius venne destituito dal sinodo di Dordrecht nel modo più obbrobrioso: non era degno del titolo di professore, e le autorità dovevano interdire tutte le sue opere. Inutilmente, dal 1612, lo sventurato si era defilato in un angolino dell'Olanda; il clero ortodosso non cessava di fare istigazioni contro di lui, tanto da farlo vivere nel terrore per la propria incolumità. A quanto riferisce il suo biografo, doveva cambiare spesso il suo nascondiglio, perché nessuno voleva ospitare il maledetto; passava le sue notti nell'angoscia, tenendo sempre pronta una scala alla finestra per potersi metter in salvo tempestivamente.

[p.326]

Vorstius, dicevamo, è stato spesso definito un sociniano. Il che sarebbe del tutto irrilevante, se si fosse trattato semplicemente dell'intenzione di vilipendere una persona scomoda. Quelli di epicureo, di ateista, di sociniano, erano all'epoca gli insulti più ricorrenti tra le masse dei devoti, e il loro uso si alternava secondo il gusto del tempo; dopo di allora si sono aggiunte nuovi insulti, come "naturalista" e "spinozista". Anche l'ingiuria ha la sua storia e le sue mode. Tra Vorstius e il socinianismo, tuttavia, sussisteva realmente qualche rapporto spirituale, e addirittura personale.

Già a 26 anni, ossia 15 anni prima del suo trasferimento a Leida, aveva fatto nascere il sospetto di aver difeso – nel corso di certe dispute – sospette concezioni sociniane. Si parla d'un lavoro che allora aveva incominciato a propria giustificazione ma che non portò a termine; in seguito, quando pubblicò una raccolta di tali dispute, dovette premettervi altri

due trattatelli coi quali intendeva dimostrare la sua ortodossia. Dopo che il re Giacomo l'ebbe denunziato, i gomaristi si offrirono di fare una ricerca in cui Vorstius fu nuovamente definito sociniano e ateista. E allorché il libro arminiano dei suoi sostenitori lo tirò di nuovo in campo contro il suo volere, fu costretto a chiedere scusa perfino del suo carteggio: sì, aveva spedito epistole ad alcuni sociniani in Polonia, ma sempre nell'intenzione di afferrare, come studioso di Dio, le loro vere opinioni, con lo stesso animo con cui frequentava i Gesuiti. In realtà, però, gli stessi sociniani polacchi debbono averlo ritenuto un loro compagno di fede, avendolo invitato una o due volte in Polonia (nel 1600 e 1601). E **Christoph Sandius**, figlio d'un tardo martire dell'arianesimo, autore d'una storia letteraria degli antitrinitari, afferma che Vorstius sottoscrisse, sul suo letto di morte, una confessione di fede sociniana. Dobbiamo tuttavia guardarci dal trarre, da tali dati, certe illazioni sull'atteggiamento di Vorstius circa il cristianesimo e la fede in Dio; Sandius figlio si riconobbe certo nell'arianesimo, ma non voleva assolutamente dirsi sociniano. E lo stesso Vorstius ribadì spesso di non essere né un unitario né un sociniano.

[p.327] Fintanto che gli ortodossi – allo stesso modo degli eretici – seguitarono a richiamarsi nelle loro controversie alla Bibbia come all'infallibile parola di Dio, ebbene, per tutto il tempo la lotta non riguardò mai sostanzialmente la libertà di pensiero. **Pierre Bayle**, il più ardito scettico del tempo, ha ottimamente rappresentato l'effetto psicologico delle persecuzioni su Vorstius (sotto la voce "Vorstius", nota N); si ha la sensazione di sentir Bayle parlare della sua stessa evoluzione. Forse, solo per la malvagità dei persecutori si è compiuto ciò che la curiosità e la brama innovativa di Vorstius avevano appena iniziato:

"Je veux dire que peut-etre il devint bon Socinien, à force de se voir accusé de cette hérésie et mal traité pour ce sujet; et qu'il se serait guérides ses fantasies particulières, s'il eut trouvé dans l'église réformée un repos glorieux. Il n'y a rien qui indispose davantage contre l'orthodoxie, que d'en etre persécuté."

Certo è che Vorstius non la pensava in modo altrettanto libero e sorridente; ma indubbiamente era in qualche modo un sociniano e, come tale, propenso a qualsiasi liberazione dello spirito.

Degno di nota è un altro arminiano, certo **Curcellaeus** (1586-1659) nativo di Ginevra, ma alla fine attivo ad Amsterdam quale correttore e insegnante, perché — nell'introduzione agli scritti del celebre arminiano **Simone Episcopius**[26] — applicò in certa qual misura una critica linguistica, esprimendo l'esigenza che ci si dovesse contentare della Bibbia, buttan-

[26] Questo Simon Bischop, alias Episcopius (1583-1643) fu, accanto a **Uytenbogaert**, l'uomo più dotto e più irriducibile nella contesa politico-ideologica tra i gomaristi ortodossi e i quasi libertari arminiani. Al Sinodo di Dordrecht (1618), dove si costrinsero lui e i suoi seguaci nel ruolo di imputati – in modo illegale – egli fece una splendida figura. Dopo la morte di Maurizio d'Orange, la persecuzione degli arminiani ebbe termine, ed Episcopio, ritornato in patria, poté muoversi con più libertà. Egli non fu non cristiano, come si riteneva, bensì completamente avverso al clericalismo. Ecco il suo insegnamento: l'essere cristiano non è una dottrina, bensì un modo di vivere, ed inoltre: "una funzione religiosa che non nasca da anima libera non è cosa religiosa."

do fuori dalla teologia tutte le parole e le formule inventate dagli uomini. Non stupisce, quindi, che per questo uno zelante e dotto studioso – il teologo riformato **Maresius** (des Marets) – diffamasse in tutti i modi Curcellaeus come antitrinitario, sociniano, ateo e scettico.

F. Cuper – Gli storiografi del libero pensiero ricordano di regola, seppur sovente con un imbarazzato sorriso, anche l'olandese **Franz Cuper** . L'imbarazzo deriva dal fatto che Cuper ha scritto niente meno che un libro contro Spinoza ("*Arcana Atheismi revelata*", 1676) , e che si è voluto spacciare questa confutazione, a cagione delle sue debolezze, per una difesa dell'ateismo. I più scaltriti fiutatori di atei – come Buddeus e Reimann – non ce la fanno a decidere se Cuper abbia scosso così debolmente gli argomenti di Spinoza più per stupidità o più per malizia. Franz Cuper (morto nel 1695) era nipote d'un assai prestigioso sociniano di Harlem, del quale pubblicò anche le opere; era anch'egli un appassionato sociniano, e si stabilì come libraio ad Amsterdam.

[p.328]

Ho il sospetto che la sua opera "Arcana Atheismi" sia stata un'impresa sostanzialmente editoriale, avendo intenzione di compiacere con essa i devoti e gli irreligiosi. Gli uni e gli altri, con non poca malizia e moltissima stupidità. Ottenne in tal modo che molte penne si mettessero in moto contro di lui. Tra i suoi avversari si trovano importanti scrittori come **Henry More** e **Christian Thomasius**. Lo storico **Gottfried Arnold**, pronto a giustificare ogni eretico, suppone addirittura che Cuper fosse venuto in sospetto di ateismo soltanto a causa della sua moderazione. "Per aver egli in molti passi contraddetto Spinoza piuttosto blandamente, senza usare in ciò la consueta veemenza e il solito sarcasmo, e per aver inoltre lasciato stare questa o quella frase senza respingerla decisamente, intorno a Cuper è sorto appunto questo sospetto. Ragion per cui si biasima di lui che abbia tolto vigore alle tradizionali prove dell'essenza di Dio, rafforzando di contro altri più deboli argomenti."

Van Rijswijck – Ma non sono soltanto gli uomini, che mettiamo retrospettivamente in rapporto a Spinoza, a combattere nei Paesi Bassi per la libertà dello spirito; in quel paese, la libertà aveva avuto già in precedenza amici votati al sacrificio.

Si trovano, là come dappertutto – prima e dopo la secessione dalla Spagna -, isolati liberi pensatori, dissidenti o ricercatori. L'Inquisizione provvide a che codesti "eretici" venissero bruciati, certo, ma fece anche sì che il mondo – in virtù della loro morte sul rogo – apprendesse della loro esistenza. Ci fu ad esempio un certo **Hermann van Rijswijk**, che già nel 1502 a L'Aia fu condannato all'ergastolo perché con Averroè (il probabile nucleo filosofico d'origine) aveva asserito che il mondo non aveva avuto principio. Oltre a quest'antica sapienza aristotelica, van Rijswijk insegnò altre cose non cristiane: che non esistevano angeli né inferno, che l'anima muore col corpo, che Cristo non è figlio di Dio, e che Mosè non aveva ricevuto la legge da Dio. Dieci anni dopo, il famigerato **Hoogstraten** divenne capo dell'Inquisizione; van Rijswijk divenne recidivo e ridotto in cenere coi suoi

scritti, sul far dell'alba.

Ora, se i Paesi Bassi sono fieri del fatto che, grazie alla loro secessione dalla Spagna, due generazioni più tardi si ponesse fine alla persecuzione degli eretici, ciò non è certo infondato, ma d'altronde la questione non è così semplice, quasi che la vittoria della Riforma avesse portato automaticamente la tolleranza nelle province unificate. Perché il clero protestante, se solo si considera il suo minor potere, non era affatto meno persecutorio e cruento di quello cattolico; in particolare, gli esponenti delle Chiese radunati nei sinodi non intendevano rinunziare ad alcuno dei loro diritti.

[p.329]

La Chiesa, in quanto tale, era anche più intollerante del singolo religioso. La tolleranza, tuttavia, veniva reclamata di continuo, per ragioni politiche ed umane, da singoli prìncipi lungimiranti. Ciò che successivamente fu richiesto da **Hobbes**, e più modernamente ancora da Spinoza – ossia la soggezione della Chiesa allo Stato – costituiva già il programma di uomini come **Orange** e **Coornhert**. In teoria, una tale onnipotenza dello Stato non prometteva certamente una libertà di pensiero; il cittadino doveva asservire il suo pensiero, alienandolo quasi, se non al clero, certo al potere statale. In pratica, tuttavia, l'onnipotenza dello Stato di Hobbes traghettava con sicurezza alla libertà intellettuale di Spinoza.

Hooft – Ora, se tra Hobbes e Spinoza sussisteva già la decisiva diversità nella tendenza intellettuale – cioè che l'inglese mirava in primo luogo alla libertà politica, l'ebreo di Amsterdam invece alla libertà di pensiero -, nei Paesi Bassi la protezione della tolleranza, dunque della libertà di pensiero, era legata ad interessi assai concreti. Il borgomastro **Pietre Hooft** di Amsterdam, padre del poeta che in Olanda è detto il grande pagano (come Goethe da noi), non si sarebbe opposto così aspramente ai predicatori intolleranti, né avrebbe ottenuto il plauso del Consiglio cittadino, se i fanatici eretici (in Amsterdam gli anabattisti o mennoniti) non fossero stati commercianti così utili. Qui, nei Paesi Bassi, si mostrò per la prima volta ciò che in avvenire, segnatamente per la Prussia, avrebbe avuto tanta importanza: che i settari ottusi e ostinati, quelli che non volevano assoggettarsi al potere ecclesiastico, erano le persone più creative nelle attività commerciali e industriali. In realtà, il borgomastro Hooft rappresentava già il punto di vista aconfessionale che porterà di lì a poco all'esigenza d'una separazione fra Stato e Chiesa, quando difendeva dagli attacchi dei predicatori il libertario **Vogelsangh** (un operaio che nel suo libro "La luce della verità" metteva in dubbio la divinità di Cristo e la Bibbia). Nelle battaglie per l'indipendenza, cattolici e protestanti si sarebbero coalizzati contro la Spagna; intanto si erano scacciati dal paese gli stranieri, ma si voleva tollerare ancora il potere degli stranieri religiosi calvinisti. In questo caso i predicatori ebbero la meglio; Vogelsangh venne scacciato da Amsterdam (1598) e il suo libro dato alle fiamme.

[p.330]

Le Canu – Un altro spirito libero dell'inizio del Seicento fu il navigatore le Canu, (1563-1630) maestro di arte nautica, orgoglioso che i suoi allievi fossero i primi creatori di carte nautiche e i primi navigatori delle Indie orientali. E' questa l'epoca in cui l'Inghilterra non ha ancora conquistato l'egemonia sui mari. **Robbert Robberts le Canu** fu quindi considerato dagli anabattisti come uno dei loro, ma poi venne colpito dalla loro scomunica (1591) per aver schernito battesimo e comunione, per aver visto l'autentico rito religioso solo nel condurre una vita intemerata, nel far del bene alle persone orfane e vedove. D'ora in avanti, le Canu indirizzerà le sue pungenti satire contro le beghe di tutte le sette grandi e piccole, senza distinzione; politicamente – come tutti i liberi pensatori di quei giorni – fu solidale con Oldenbarneveldt e con gli arminiani, ma nella "*Katzenmusik*" (pubblicata verso il 1608) egli non risparmiò nessun partito: i luterani li relegò in un ospizio per vecchi, i riformati in un lazzaretto per appestati, i mennoniti in un ospedale civico. Rilevante, per quei giorni, è che si prendesse giuoco dell'unilaterale ostilità e scherno nei riguardi dei papisti, asserendo esservi anche altri anticristi che volevano convertire la gente ai loro sogni.

In poche parole, le Canu era un nemico dichiarato di tutte le chiacchiere teologiche. In un libriccino del 1614 allude al fatto di non aver ancora detto in merito la sua ultima parola; una sua dichiarazione successiva suona addirittura sacrilega: non fu Eva, non fu il serpente a portare il peccato nel mondo, ma Dio medesimo. Dei compagni di le Canu fanno parte il capitano e poeta **Meerman** (disperso nel 1612 nel tentativo di scoprire un passaggio a Nord-ovest), nonché il rettore **Telle**, il quale osò tradurre il libro di Serveto "*de Trinitatis erroribus*", traduzione che fu stampata solo nel 1620, poco dopo la morte di Telle.

Coster – Un altro libero spirito di quei giorni fu il medico e poeta **Samuel Coster** che, come Voltaire un secolo dopo, espose il clero alla gogna del palcoscenico. Ciò che i religiosi si sognano la notte, hanno la faccia tosta di darlo ad intendere ogni giorno al popolo. "Ma chi sono questi caporioni? Uomini tirati fuori dalla strada, che qualcuno, per suo grazioso benvolere, ha protetto e mandato a scuola; non appena l'hanno terminata, si arrogano ogni autorità e credono, dall'alto del pulpito, di poter manovrare la grande massa per mezzo di paroloni incomprensibili." Coster visse dal 1579 al 1660.

[p.331]

Leenhof – Verso la fine del Seicento, i liberi pensatori olandesi non vennero più designati dal nome di Socino, bensì più modernamente da quello di Spinoza, "principe di tutti gli atei". Fu il caso del predicatore riformato **Friedrich von Leenhof** che ricoperse a Zwolle una carica ecclesiastica, fu per anni sospettato a cagione dei suoi scritti, incalzato a ritrattare e finalmente destituito. **Trinius** elenca non meno di 16 libri o estratti che vennero pubblicati nel giro di 20 anni contro Leenhof; talché una colonna dell'ortodossia – lo storico Gottlieb Friedrich **Jenichen** – pubblicò nel 1706 a Lipsia un trattato sul tema "*Historia Spinozismi Leenhofiani"*. Già nel 1682 Leenhof aveva irritato i credenti con una

"Teologia Biblica"; ma la tempesta scoppiò nel 1703, allorché pubblicò un'etica veramente naturalistica nella lingua nazionale: "*De Hemel op Aarden*". La cui edizione tedesca (del 1706) è intitolata "*Der Himmel auf Erden oder eine kurze und klare Beschreibung der wahren und beständigen Freude, sowohl nach der Vernunft als der Heiligen Schrift für allerlei Leute in allerlei Vorfällen*" ["Il cielo in terra, ovvero una breve e chiara descrizione della vera e costante gioia, sia secondo ragione sia secondo la Sacra Scrittura, per persone d'ogni genere in eventi d'ogni genere"].

Orbene, Leenhof non era il tipo del martire; vero è che scrisse alcuni libelli a sua difesa contro le nebbie del pregiudizio e delle equivoche interpretazioni, ma finì poi sempre per assoggettarsi, almeno parzialmente, al Consiglio ecclesiastico di Zwolle. Il suo ateismo, o spinozismo, fu riscontrato in alcune asserzioni che io riporto sulle orme del **Trinius**, con l'espressa avvertenza che Leenhof è da collocare indubbiamente fra i deisti, giacché riconosce Dio dappertutto come l'incognita prima causa. Dunque, egli insegna: 1) V'è in tutte le cose mondane un eterno ed immutabile nesso di cause, che tutti coloro che vogliono esser felici debbono riconoscere con animo sereno e rilassato . 2) Dunque, ciò che accade nel mondo, avviene per determinate leggi e dipende da cause seconde; 3) La Sacra Scrittura, con le espressioni che parlano di Dio come d'un re, d'un legislatore, signore e giudice, si è adeguata alle idee dell'uomo comune, e non può quindi esser presa alla lettera; 4) La Scrittura non vuol esser accettata con cieca ubbidienza, come un criterio divino, ma è unicamente una guida che, con suggerimenti morali, indica la via alla felicità, all'appagamento e alla serenità dell'animo. 5) Siccome tutti gli effetti e gli ordinamenti della natura, in virtù d'un eterno ordine, scaturiscono dalle sue prime cause, ognuno che voglia esser felice dev'essere nel suo operare sereno e lieto, essendo ogni angoscia e afflizione nient'altro che un brontolio contro l'ordine eterno della natura.

La dipendenza di queste dottrine da Spinoza è evidente, specialmente nella serena sottomissione all'infrangibile concatenamento della causalità; manca tuttavia la critica filosofica della conoscenza, come pure la critica spregiudicata della Bibbia. In realtà, Leenhof (1647-1712) non fu più spinozista del povero teologo **P. van Hattem** (1641-1706), il quale non fu affatto un pensatore, men che meno libero. A guardar bene, tutti e due vennero perseguitati unicamente perché furono cristiani sinceri.

[p.332]

Deurhof – Uno spinozista alquanto stravagante dev'essere stato Wilhelm Deurhof (1650-1717), che visse ad Amsterdam da privato, introducendo nell'armamentario religioso ogni sorta di ubbìe metafisiche. La gratuità dell'insulto di ateismo – diventata nel frattempo accusa di spinozismo – viene in questo caso alla luce in modo particolarmente grottesco, anzi spassoso. Non senza maliziosa abilità, Deurhof accusò i riformati di camuffato spinozismo, perché affermavano il dogma d'una incondizionata necessità (la teoria calviniana della predestinazione era raccapricciante, la soggezione di Spinoza alla causalità era serena; ma di questa diversità ai contendenti non importava assolutamente nulla). I riformati intuirono certamente che Deurhof mirava in realtà a sostenere lo spinozismo per mezzo del calvinismo, e lo accusarono, non senza motivo, che la sua concezione delle

anime umane come puri "modi", oltreché quella di Dio, fosse in odore di spinozismo. Già nel 1695 Deurhof aveva dovuto risponderne dinanzi al Consiglio ecclesiastico di Amsterdam, pubblicando tuttavia nel 1715 una raccolta delle sue temerarie eresie. Ma pare che fosse letto e confutato soltanto nei Paesi Bassi. Un suo seguace e difensore fu, ancora nel 1742, **Johann van der Velde** che intraprese a pubblicare l'opera omnia degli scritti di Deurhof; ma, subito dopo l'uscita del primo volume, il Consiglio ecclesiastico ne proibì la continuazione. Con pene assai pesanti, visto il contenuto sacrilego di molte tesi.

De Versé – Un gran mattacchione, oltre che una canaglia matricolata (se è lecito dar retta al pettegolezzo dei bigotti), doveva essere **Noel Aubert de Versé** (1643-1714). Ne dò notizia attingendo solo da Trinius. Nacque in Francia e morì a Parigi, ma visse come scrittore libero ad Amsterdam. Educato nella religione cattolica, all'età di 26 anni diventò riformato, per poi tornare cattolico; fu dottore in medicina, ma rivestì più volte cariche religiose. Pare che fosse destituito spesso a causa della sua vita dissoluta; si diceva che avesse maltrattato a morte la moglie, commesso incesto con sua sorella, fornicando perfino in chiesa, conducendo e predicando una vita da sodomita. Negò la trinità in un libro intitolato "*Tombeau du Socinianisme*", dichiarò ogni trinitario dannato alla perdizione, e sfidò spavaldamente i religiosi riformati di Francia a dimostrare il dogma della trinità.

Questi si vendicarono con uno scritto accusatorio in cui si diffamava e denunziava de Versé come autore di scritti scandalosi, per aver contestato in essi l'ispirazione divina della Bibbia, affermando l'eternità della materia, avendo altresì annunciato il futuro tramonto di tutte le religioni. Viene considerato ateista il suo libro "*L'Impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza, dans laquelle on refute les fondements de son athéisme" (1684).* Le Versé si rivela uno spericolato razionalista nel libro "*Traité de la liberté de conscience"*, che apparve nel 1687 – quindi poco prima della Lettera di Locke sulla tolleranza – sotto lo pseudonimo di **Leon de la Guidonnière**. Vi si respingono i misteri cristiani, si reclama per il popolo una prassi religiosa completamente libera, anche per chi voglia essere pagano o musulmano; per finire, dovrebbero esser cacciati via tutti i religiosi che non si riconoscono nell'indifferentismo.

[p.333]

Spinoza e la sua cerchia – Il contenuto dei libri libertari e la persecuzione cui furono esposti essi e i loro autori, fanno vedere chiaramente che anche nei Paesi Bassi la vittoria conseguita nella lotta per l'indipendenza non aveva spezzato automaticamente il potere della classe clericale. Tuttavia in vari luoghi, ora in una città, ora in un'altra (comunque prima che in Inghilterra in Francia in Germania), era stata concessa agli intellettuali e agli stampatori una certa libertà. Non invano i capi politici avevano attinto la loro sapienza politica da Machiavelli e da altri italiani. Il ligio ortodosso **Boetius** classifica gli avversari della Chiesa secondo le categorie di machiavellisti, epicurei, lucianisti, pelagiani, socianiani, naturalisti e ateisti; anche il dotto **Lipsius** assicura di aver conosciuto molti che negavano apertamente l'esistenza di Dio. In realtà, nei primi decenni del XVII secolo, parecchi olandesi furono puniti con l'esilio o col carcere per blasfemia o per ateismo. Ma si noti il grado della pena: nessuna brutale condanna al rogo, anzi, nessuna pena capitale.

Più in generale, si può ben dire: lo scetticismo dei capi politici (compreso Oldenbarneveldt) impedì la pena di morte per ateismo, mentre il minor rischio contribuì alla diffusione di ateismo e scetticismo.

In questo capitolo ho seguito spesso – come più spesso farò per alcune notizie sui liberi pensatori del gruppo dei Collegianti – il libro "*Spinoza e la sua cerchia*" di **Meinsma;** esso non penetra invero nella filosofia spinoziana (l'edizione tedesca, poi, viene smerciata con una fatua introduzione di **Konstantin Brunner**), e tuttavia, con insuperabile diligenza collezionistica, essa ha radunato e potenziato tutto quanto è stato possibile ricompattare da fonti edite e inedite. Fino ad oggi, una valida silloge sull'insieme dello sviluppo e sullo specifico della filosofia di Spinoza non esiste né in Germania né altrove.

[p.334]

Sociniani in Olanda – La più importante fra le circostanze che fecero dei Paesi Bassi la prima culla e il primo paese editoriale del razionalismo occidentale, a me sembra esser stata la seguente: che gli avversari della teoria trinitaria – i sociniani dispersi e braccati per tutta l'Europa – avevano trovato rifugio nei Paesi Bassi. Certo, neanche qui le cose andarono sempre lisce, senza bisogno di lottare; quando due sociniani polacchi si rifugiarono a Leida, gli Stati generali dovettero cacciarneli nuovamente (1598), dando l'ordine di bruciare i loro scritti; ma l'ordine non fu eseguito con tanto scrupolo, e gli scritti videro la luce più tardi. Ancora durante la Guerra dei Trent'anni, i sociniani avevano le loro conventicole in Amsterdam; anche al tempo della pace di Westfalia, quando s'impose il divieto di codeste riunioni, non perciò l'eresia venne repressa; ancora nel 1653 gli Stati apprendono che la diffusione della setta è in aumento, e minacciano i seguaci della dottrina ereticale di ostracismo, in caso di recidiva di pene giudiziarie. La stessa possibilità d'una recidiva sembra dimostrare che l'espulsione non era applicata con rigore. A tutti gli stampatori e librai venne proibito, con dure ammende, di stampare e diffondere scritti sociniani in qualsiasi lingua.

Cartesio – Tramite questa eresia, negli intellettuali olandesi il pensiero era predisposto alle eresie filosofiche d'un Cartesio, il quale visse a lungo nei Paesi Bassi, potendo così provvedere anche personalmente alla propagazione della sua dottrina. Non senza ingiustizia, noi possiamo oggi stigmatizzare la codardia di Cartesio, che lo indusse a dare continue assicurazioni della propria ortodossia, spingendolo addirittura – dopo quanto era toccato a **Galileo** – a bruciare la sua opera sull'astronomia; però il predicatore ortodosso **Boetius** mostrò un sicuro intuito subodorando, dietro la filosofia di Cartesio, non solo scetticismo, ma anche ateismo. I proscritti cartesiani usavano parole d'ordine filosofiche, le sette olandesi parole teologiche; ma entrambi i gruppi erano accomunati e unanimi nel rifiuto della tirannia spirituale esercitata per tutto il Medioevo dalla Chiesa e dal suo Aristotele.

Da parte dei cartesiani pedanti ci si rendeva conto più che mai del significato dell'antitesi, dal momento che ci si era liberati interiormente dalla Chiesa; da parte degli eretici –

specialmente degli arminiani, i cui discendenti si chiamavano "Collegianti" e si accordarono bene con i sociniani -, il movimento fu da principio meramente teologico, e si intruse più tardi di elementi politici. Ma i capi spirituali, anche degli innovatori teologici e politici, divennero presto seguaci della più recente filosofia; occorre tener presente che gli arminiani furono sgominati in Olanda molto prima dell'apparizione di Cartesio, che il loro condottiero politico **Oldenbarneveldt** fu condannato a morte, ma che in seguito – pressappoco negli stessi anni – il cartesianismo penetrò nelle università e l'arminianesimo nella Chiesa riformata; conviene inoltre ricordare che gli arminiani profughi dall'Olanda vennero accolti specialmente in Inghilterra. La propagazione geografica del razionalismo, insomma, dipese sovente da siffatte accidentalità della storia.

[p.335]

Mennoniti – Dei casi fortunosi della storia spirituale fa parte anche il fatto che gli eretici anticlericali, i quali non volevano saperne del battesimo infantile, e che perciò dai loro persecutori furono chiamati erroneamente "anabattisti" (mentre essi invalidavano perfino il primo battesimo, quello cioè degli infanti), e preferivano chiamar se stessi "mennoniti", ebbene, questi eretici poterono espandersi in Olanda fino a diventare quasi una potenza. In Germania e Svizzera, dove al tempo della guerra dei contadini erano aumentati in virtù della loro purissima dedizione alla Sacra scrittura, costoro vennero sgominati, insieme con tutti gli altri ideali del movimento radicale dei contadini. E' nota infatti la storia, grottesca e orripilante, dei munsteriani (**Jan van Leiden**) e di come andò a finire.

Dalle rive del Reno, quella dottrina approdò nei Paesi Bassi per opera di **Menno Simons** (1492-1559). Che non fu un uomo grande, né forte né originale, ma riuscì nondimeno ad imporre al gruppo di questi singolari devoti nazionalisti un distintivo nome proprio; da lui si chiamarono infatti "mennisti" o "Mennoniti". Non è mio interesse riscoprire vecchi rapporti di questa comunità coi valdesi, con gli hussiti, magari con **Castellion** ed Erasmo; l'essenziale, al riguardo, sembra consistere nel fatto che dal battesimo non si aspettavano nulla di miracoloso, ragion per cui volevano che solo agli adulti si facessero conoscere gli insegnamenti di Cristo ... a prescindere naturalmente dal correlativo ciarpame delle superstizioni, a cui non intendevano rinunziare. Tutti i riformatori furono mortalmente ostili ai mennoniti, subodorando in loro dei rivoluzionari religiosi e politici.

Nei due ultimi decenni del Cinquecento, l'assai dispersa comunità dei mennoniti olandesi (*Doopsgezinden*) – e non importa che si distinguessero in "grezzi" o in "raffinati" – acquistò fama di identificarsi in molti punti coi non cristiani sociniani. Cent'anni dopo l'uscita dell'opera principale di Menno, un teologo ortodosso poteva scrivere che un anabattista era un sociniano incolto, un sociniano invece un anabattista colto. A ciò si aggiunge che la demarcazione tra Anabattisti e Rimostranti era assai ardua da tracciare: entrambi i gruppi erano cristiani – o si ritenevano tali – ma erano comunque poco dogmatici e totalmente non clericali.

E proprio perché gli anabattisti stavano sotto l'influsso di uomini semplici e incolti (com'erano in passato, con raccapriccio di Lutero, i contadini tedeschi evangelici), poteva-

no facilmente diffondersi anche aspirazioni pietistiche o affini. Quando, dopo il sinodo di Dodrecht, i religiosi rimostranti (già di sentimenti liberali) vennero espulsi, alcune coraggiose comunità colsero l'occasione per provare a cavarsela senza pastori, cercando di provvedere alla propria edificazione spirituale facendo a meno dell'armamentario clericale. Erano questi i Collegianti, riunitisi in principio a Rijnsburg, presso i quali trovò rifugio, ancora nel 1660, Spinoza. Il quale avrà forse sorriso della loro credulità nella Bibbia, pur concordando con loro nell'avversione per tutte le confessioni e nell'esigenza d'una reciproca sopportazione.

[p.336]

Collegianti – Che i collegianti, il cui nome è divenuto famoso specialmente per il personale legame di Spinoza con loro, si colleghino al socinianesimo, risulta evidente da una spregiudicata esposizione che ne fa **Arnold** nella sua "*Storia della Chiesa e delle eresie*" (libro II, 17, 13, 5), dove il magnifico autore esamina le diverse denominazioni di ariani o sociniani. Alla loro negazione della trinità si riferiscono designazioni come unitari, o monarchiani; in modo marginale si parla di "collegiati", a proposito dei quali – secondo il giudizio di Arnold – vale il medesimo che per tutti i correligionari dei vecchi ariani: cioè che essi – a seconda del numero e della forza degli adepti – ora venivano riconosciuti come non cristiani, ora considerati come una setta da tollerare.

Verso la fine della guerra dei Trent'Anni, il numero dei collegianti di Amsterdam aveva ripreso a crescere al punto che la Chiesa riformata – quella che dal 1619 era la Chiesa di Stato dei Paesi Bassi – credette di doversi confrontare con loro direttamente. Il copione delle controversie (ancora oggi non del tutto sopite) era sempre uguale, o quantomeno analogo: l'autorità ecclesiastica sporgeva denuncia, l'autorità statale emanava severi interdetti, ma i dignitari borghesi delle città rendevano possibile agli eretici di riunirsi sempre, almeno nelle case private, a dispetto dei religiosi e degli Stati generali. Tale era la situazione dei Collegianti allorché il giovane **Spinoza** – messo al bando dalla sua sinagoga, per niente attratto dall'ufficiale Chiesa cristiana – cercò l'amichevole compagnia di alcuni fra il loro capi più liberali. Naturalmente, il 28enne Spinoza di questo periodo non era ancora il maturo pensatore dell'Etica, e nemmeno il critico religioso del Trattato; verosimilmente era ancora dipendente in tutto da Cartesio; e ciò che lo rendeva così prezioso per i suoi nuovi amici – oltre alla sua profonda conoscenza della Bibbia ebraica – dev'esser stata appunto la nuova filosofia; ma di lui si vantano (come nella conversazione del giovane Goethe) le stupende immagini e le ardite metafore.

[p.337]

Ed è proprio alla solerte ricerca, portata avanti per amor di Spinoza, che noi dobbiamo la sicurezza che non tutti i Collegianti erano d'ispirazione esclusivamente religiosa. C'era tra loro il merciaio **Jarig Jelles**[27], c'era il rilegatore e libraio **Jan Rieuwerts** , il quale riuniva

[27] Jarig Jelles fu un visionario abbastanza libertario, il quale osò denominarsi già secondo Cartesio, ma non ancora secondo Spinoza. Solo dopo la sua morte fu rivelata la sua guardinga professione di fede (1684). A giudizio di **Freudenthal** non fu L.Mayer, bensì Jelles a scrivere la prefazione agli scritti postumi di Spinoza, in cui si afferma così ipocritamente la conciliabilità di "etica" e cristianesimo. Jan **Rieuwerts** fu uomo di tutt'altro

intorno a sé tutti gli avversari dell'ortodossia, diventandone l'editore, creando però anche nella sua libreria (detta perciò la scuola dei canzonatori) un crocevia di socievole incontro di queste persone, diverse per censo e formazione. L'atmosfera che regnava in questa cerchia (a causa appunto dei diversi livelli di cultura, e perché mancava la moderazione di distinti signori e di ambiziose dame) bisogna immaginarsela molto più spigliata, anzi più rozza, di quella che si riscontra, all'epoca di Swift, nei caffè di Londra oppure – mezzo secolo dopo – nei salotti di Parigi. Ciò che le spie riferivano su quanto accadeva durante le riunioni vere e proprie, nonché su quanto si diceva all'interno della libreria, suonava di solito così moderato e irrilevante, che le autorità non pensavano nemmeno ad intervenire; tuttavia, qualche brano tratto da colloqui e conferenze, alcune poesie composte in grossolane rime popolari, fanno intendere che non si rifuggiva né da temi blasfemi né da sbeffeggiamenti verso le diverse sette. Purtroppo, non possediamo una sola cronaca attendibile sulle esternazioni orali di Spinoza in questo periodo; e non occorre essere un collezionista di ritagli per rammaricarsene.

F.A.Van den Enden – In questa eclettica società di Collegianti, chiamati "mennisti" secondo una fonte non molto autentica e tuttavia importante, un giorno (all'inizio del 1656) Spinoza conobbe l' "ateo" van den Enden, il quale – nell'ambito dei liberi pensatori olandesi – dovrebbe esser menzionato anche se Spinoza non avesse imparato da lui il suo latino, anche se Spinoza, come vuole la tradizione, non si fosse invaghito di sua figlia Clara Maria. Lo stile latino di Spinoza non era così classico, né poteva esserlo, come usavano gli umanisti e come, ancora oggi, vorrebbero i pedanti professori. Non sappiamo invece quale ascendente la miscredenza del maestro abbia esercitato sull'allievo Spinoza; certo è che, nel giudizio dei loro contemporanei e correligionari, erano unanimi nel rifiuto d'ogni religione positiva e nella propensione per ciò che verrà presto definito panteismo.

[p.338] Franciscus Affinius van den Enden (1600-1674), di Anversa, cattolico, per qualche tempo membro dell'ordine dei Gesuiti, dovette faticare tutta la vita per allevare la numerosa prole. Nel 1648 scrisse dei libelli politici, partecipando in qualche modo ai negoziati d'un armistizio con la Spagna; dopo di che fondò una libreria e, fallito questo tentativo, istituì una sua scuola di latino, nella quale sua figlia Clara Maria gli faceva solo da assistente.

Certo è che van den Enden ebbe fama – e ne menò pure vanto – di essersi liberato da tutte le favole della fede; ma forse gli davano dell' "ateo" (una definizione di cui la Chiesa, trattandosi d'un insulto, fu sempre assai prodiga) solamente perché era un seguace della nuova filosofia dell'esperienza (rappresentata da Bacone, Cartesio, Hobbes), perché nel conversare – come stava diventando ormai una moda – beffeggiava la religione, o forse semplicemente perché era abbastanza ragionevole da far inscenare dai suoi allievi, perché si esercitassero in latino, le commedie sessualmente liberissime di Terenzio. (E' ciò di cui **J.Freudenthal**, biografo di Spinoza, pensa che il Consiglio ecclesiastico gli serbò "a ragio-

stampo; parecchio più anziano di Spinoza, però un temerario di coraggio, divenne editore, consigliere e protettore della piccolissima libera cerchia.

ne" rancore.) Cinquant'anni dopo, uno dei suoi discepoli riferisce alcuni tratti che descrivono il maestro olandese con tanta libertà quanta ne avevano gli enciclopedisti, quando sapevano di esser tra di loro senza spie e delatori: delle sue concezioni blasfeme, tutt'altro che teistiche, van den Enden era stato assai prodigo, offrendole confusamente allo stato più o meno grezzo, cercando di confortare con princìpi materialistici una madre che aveva perso l'unico figlio, e lodando il martire Vanini a motivo della sua resistenza.

Probabilmente accadde frequentando van den Enden, o forse fu solo per una certa mania del latino, che il nome di Spinoza fu trasformato per un calco onomastico da Benedictus in Baruch. Per la nostra conoscenza dei rapporti tra Spinoza e van den Enden, è molto più importante il fatto che un certo **van Rixtel** – un precoce poeta della scuola di latino – indirizzò delle poesie a van den Enden, in cui questo libero spirito viene celebrato addirittura come panteista. Una volta vi si legge (cito i versi nella traduzione tedesca del libro di **Meinsma**): "Chi in tal guisa, con pessimistica visione del mondo, vede il mondo intero in chiara luce, costui cerca Dio nel tutto, altrimenti non lo trova"; un'altra volta: "L'essenza di Dio, che si appalesa nel cosmo, il tuo alto spirito comprende e c'insegna a penetrarla." Non va comunque trascurato che le due poesie erano apparse già nel 1669, prima cioè dello spinoziano *Trattato teologico-politico*; la prima risale già al 1666. In ogni modo, il dilemma se il maestro di latino abbia su questo punto istruito l'allievo, o viceversa, sembra a me meno importante di quanto si potrebbe credere d'acchito; l'incomparabile, nella creazione e nella vita di Spinoza, è la sua personalità, non una delle frasi del suo sistema, e neppure la parola chiave di panteismo, divenuta poi tanto usuale.

[p.339]

La fine di van den Enden fu piuttosto malinconica, anzi tragica; venne giustiziato in Francia per una congiura politica a cui aveva preso parte per ambizione, per patriottismo olandese, o per tardiva voglia di avventura. Era entrato in Francia nel 1671, non avendo potuto soggiornare più a lungo ad Amsterdam. A Parigi aprì di nuovo una scuola, e pare che Luigi XIV l'avesse nominato tra i suoi medici personali. Sta di fatto che alcuni aristocratici francesi progettarono la temeraria impresa di catturare il re, di rapire il Delfino e di consegnare nelle mani degli olandesi un centro sul porto fluviale, l'importante città Quilleboeuf, sull'estuario della Senna. Il complotto, tra i cui conniventi c'era van den Enden, fu scoperto e tutti i congiurati finirono sul patibolo. Era il 1674, tre anni prima della morte di Spinoza.

Negli anni che Spinoza – ancora sconosciuto – trascorse con questi radicali Collegianti, Amsterdam era diventata vieppiù la capitale editoriale di quegli scrittori che più tardi furono detti in Inghilterra *freethinkers*, in Francia *esprits forts*, in Olanda *nieuwlichters*; quanto alla Germania, non vi si trovavano ancora, o non avevano una comune denominazione. Qualora ci fosse da temere una persecuzione, i libri non recavano né i nomi dell'autore e dell'editore, né il luogo di pubblicazione; anziché Amsterdam, si leggeva di regola Cosmopolis, o Alethopolis, o Irenopolis, o semplicemente Londra, Amburgo (così,

con falso nome dell'editore, sul frontespizio del Trattato di Spinoza).

Quaccheri – Alle sette separatistiche che vennero tollerate nei Paesi Bassi, e la cui spesso intima devozione doveva servire da scudo del libero pensiero clandestino, si aggregò – ancora prima del 1660 – anche quella dei Quaccheri; forse il suo fondatore **George Fox,** perseguitato spietatamente in Inghilterra all'epoca di Cromwell, specialmente durante la restaurazione, aveva guadagnato personalmente molti seguaci in Olanda e poi in Germania. Mennoniti, Collegianti e Quaccheri erano unanimi nel rifiuto delle Chiese ufficiali, lasciando pertanto ampi spazi d'azione alla libertà di fede, come vedremo soprattutto in **Dippel**; inoltre in Germania il pietismo – molto contiguo al quaccherismo – fu stranamente un frutto precoce del razionalismo anticristiano. Molti scritti che intorno al 1660 uscirono ad Amsterdam, e, contro il divieto generale, erano di contenuto sociniano, erano opera da tedeschi immigrati. Le autorità erano impotenti, o fingevano di esserlo.

[p.340]

Quanto fosse internazionale questo movimento anticlericale nei Paesi Bassi, lo dimostra un italiano, che indubbiamente era almeno un ciarlatano, forse mezzo matto, o mezzo imbroglione, riuscendo tuttavia – come i pietisti col loro principio "un pastore un gregge" – a contrastare la diversità delle confessioni; era il milanese **G.Francesco Borri** (1627-1695) che, anche come alchimista, turlupinò la gente in Italia, a Strasburgo, ad Amsterdam, ad Amburgo e in Scandinavia, annunciando tra l'altro la divinità della vergine Maria; alla fine, fu estradato dall'Austria e consegnato al papa, morendo prigioniero a Castel Sant'Angelo.

P. Balling – Della più ristretta cerchia di amici di Spinoza fece parte Pieter Balling, che nel 1662 pubblicò anonimo il libro religioso-libertario "*La luce sul candeliere*". Egli muove dall'impossibilità di esprimere i misteri della fede nel linguaggio umano; le parole mutano senza sosta il loro significato e, in ogni modo, vengono intese diversamente da persone diverse; in questa angustia, molte persone ripongono fiducia nei dotti predicatori. Tuttavia la luce interiore che splende in ogni essere umano è la luce della verità, e questa luce interiore (come in **Dippel** si attua qui arditamente la transizione dal pietismo alla religione razionale) è appunto la ragione, o comunque si voglia chiamarla: spirito, verbo, Cristo, o quant'altro. Chi è diventato una volta persona nello spirito, perde ogni gusto per i giocattoli e simili fanciullaggini, di cui oggi ancora si compiacciono quasi tutti, dalla culla alla tomba. Dopo questo libro, Balling tradusse in olandese l'opera prima di Spinoza.

Le cose stavano al punto che ad un anabattista si poteva rivolgere l'accusa che molti membri della comunità erano diventati libertari o naturalisti, esercitando il loro sarcasmo verso ogni religione, addirittura verso la sacra Scrittura e lo Spirito santo. A proposito del quale, lamenta che "da principio costoro dubitino come per celia che esista, e poi a poco a poco arrivano seriamente a negare che esista Dio, o quanto meno che si occupi delle cose terrene."

Fu in quei giorni che, ad Amsterdam, l'iscrizione generalmente nota di un'insegna arrivò a sfiorare la blasfema impertinenza: "Che Dio sia Dio io credo non irreale è Dio". Mettendo la virgola mancante dopo "io", si hanno le parole del catechismo; ma se si legge "Che dio sia dio, io non lo credo, irreale è Dio", allora si ha una chiara negazione di Dio. Ecco, ad Amsterdam, un giochino siffatto era già possibile.

[p.341]

Adriaan Koerbagh – Tuttavia, che nell'Olanda dell'epoca il libero pensiero potesse comportare ancora il massimo rischio, lo dimostra la spaventosa sorte di Adriaan Koerbagh, la cui fine è stata stupendamente rappresentata nel romanzo su Spinoza "Amor Dei" (1908) di E.G. **Kolbenheyer**. Egli divenne un martire della causa comune, forse l'unico, solo per aver osato di esporre pensieri anticristiani nella lingua madre, davanti a tutto il popolo. Chi scriveva solamente in latino, soltanto per gli intellettuali, sembrava infatti meno pericoloso.

Adriaan Koerbagh, suppergiù coetaneo di Spinoza (suo fratello Johannes, il teologo, era più giovane), non era estraneo alla cerchia di van den Enden; lì conobbe infatti, verso la metà degli anni sessanta, il filosofo ebraico col quale, ogni qualvolta Spinoza veniva da Voorburg, gareggiava nella critica della religione. In quel tempo, forse, Adriaan si occupava di Spinoza anche come medico; a Leida, aveva studiato infatti giurisprudenza e medicina. All'occasione, fu un ribelle in entrambe le scienze, esigendo soprattutto che conoscenze scientifiche e diritto civile venissero spiegati in modo comprensibile a tutti nella lingua materna. Osservando superficialmente la sua esteriore attività fino all'epoca del suo processo, appare in primo luogo uno dei puristi olandesi che – con più impegno e più successo dei membri delle coeve società puristiche in Germania – osteggiarono insieme la lingua latina nelle scuole e i forestierismi romanzi della germanica lingua popolare. Ma già nel suo dizionario giuridico (1664), Koerbagh si spinse oltre le istanze linguistiche, rivendicando per il popolo una giurisdizione popolare. In una specie di dizionario di neologismi stranieri – recante lo strano titolo "*Bloemhof*" (1668) -, cercò di influire in pari misura in senso puristico, ma utilizzò ogni occasione offertagli da parole e slogan correnti per diffondere a tutti i livelli lo spirito libertario, ossia le idee del diritto naturale e della religione naturale.

Se una delle lettere di Spinoza è veramente indirizzata a Adriaan Koerbagh (come si suppone ed io ho giustappunto premesso), allora Spinoza gli avrebbe fatto leggere le parti già pronte della sua Etica; allora udiamo i pensieri di Spinoza spuntare dalla filosofia che Koerbagh esponeva in articoli stranamente titolati del suo Dizionario. Egli non credeva nella Bibbia e nella magia, inventò per il suo dio cosmico la barbara definizione *"ipstantie*", l'unico principio indipendente dalle innumerevoli categorie, oggetti o "*substantien*". Non credeva ai miracoli; nessuna cosa soprannaturale può accadere, perché non esiste nulla di metafisico, perché c'è solo una natura e nulla al di fuori di essa.

[p.342]

Quasi due generazioni prima dei più radicali scritti deistici inglesi, si contesta nel "*Bloem-*

hof" la legittimità d'ogni religione positiva. Ivi compresa la posizione privilegiata della Bibbia. "La parola bibbia è una espressione bastarda dal greco e designa in generale un libro, non importa quale, magari Comare la volpe o Eulenspiegel." La Bibbia è quindi un libro come gli altri, e solo quanto v'è di razionale in essa ha un valore; il resto si può gettare e si dissolverà, anche se si volesse tenerlo in vita col ferro e col fuoco."

Il mondo consta di eternità. Angeli e diavoli sono invenzioni, paradiso e inferno sono insiti in noi medesimi. Della trinità non v'è traccia nelle scritture. Gesù era un uomo grande e buono, che non può aver redento nulla, tant'è varo che i cristiani sono come sempre profondamente immersi nella superstizione.

Intanto, si può rilevare che Adriaan Koerbagh svolse un grande lavoro nella lingua concreta, accessibile al popolo; e tutto fa pensare che suo fratello – il teologo **Johannes** – concordasse con lui. Io non vorrei evidenziarlo più di tanto, ma mi fa piacere che il padre dei fratelli Koerbagh fosse un oriundo tedesco.

Già nell'estate 1666 il Consiglio ecclesiastico di Amsterdam procedette contro i due fratelli: contro Johannes per opinioni ereticali, contro Adriaan per immoralità, cioè perché conviveva fedelmente con la sua amata dalla quale aveva avuto un figlio illegittimo. Il fratello teologo non fu destituito, sebbene nell'interrogatorio le sue risposte suonassero chiaramente "spinoziste"; in compenso, almeno riguardo alla Bibbia e alla trinità, si era bravamente sottomesso. D'altronde, che i fratelli Koerbagh fossero già spinozisti, il Consiglio ecclesiastico non poteva ancora presagirlo, dato che di Spinoza – in quel momento – non si sapeva ad Amsterdam nient'altro che era stato espulso dalla sinagoga.

Contro i Koerbagh – La persecuzione contro i fratelli Koerbagh era dunque cominciata già due anni prima che uscisse l'ereticale "*Bloemhof*"; la delazione puntò inizialmente su alcune opinioni di Johannes e sul concubinato di Adriaan. Per togliercele subito di mezzo: il teologo Johannes Koerbagh si giustificò ora con prudenza, ora con coraggio, ma sempre col massimo rischio di esser condannato alla fustigazione, al carcere o a pene pecuniarie. Ribatté vivacemente all'accusa di aver collaborato ai libri di suo fratello; l'accusa principale, rivoltagli anche dopo la morte di Adriaan, era sempre e solo di aver partecipato alle conventicole ereticali, e che i suoi discorsi sapevano di socinianismo. Johannes continuò ad esserne infastidito pesantemente, ma pare che morisse, nel 1672, senza che gli capitasse nulla di tragico.

[p.343] Il processo contro Adriaan, invece, prese d'un tratto un'altra piega, quando nel febbraio 1668 fu pubblicato il "*Bloemhof*", suscitando molto scalpore. L'autore si ritirò allora a Kuilenburg, dove gli Stati non avevano giurisdizione. Di nuovo arrivò al Consiglio ecclesiastico la delazione che Adriaan aveva scritto un altro libro, ancora più empio e blasfemo, che si stava stampando a Utrecht. Il pavido stampatore si rifiutò, a questo punto, di pubblicare le "strane idee" (ne erano pronti non più di dieci fogli), consegnando il manoscritto alle autorità di Amsterdam. Così il Consiglio chiesastico ebbe il sopravvento. Fu data lettura dei passi più incriminati del nuovo libro, ascoltati "con la massima

costernazione degli animi". Johannes fu subito arrestato per il sospetto di complicità nelle sottigliezze teologiche e nell'inserimento di espressioni ebraiche. Quanto ad Adriaan, se ne richiese l'estradizione. Sennonché questi era fuggito tempestivamente, nascondendosi travestito e sotto falso nome a Leida. Purtroppo si trovò un mascalzone pronto al tradimento in cambio d'una grossa taglia. Il 19 luglio 1668 Adriaan fu trascinato in catene ad Amsterdam.

"*Giardino fiorito*" – La personalità di Koerbagh risalta dal suo Dizionario di forestierismi molto più bella e gagliarda che nello scritto teologico che lo portò prima in galera e poi alla morte. Questo vocabolario è stampato in Amsterdam nello stesso anno dell'incompiuto libro confessionale (1668). Entrambi i libri recano nel titolo lo pseudonimo "Friedrich Wahrmund, ricercatore di verità", e, insieme, il nome borghese "Maestro Adriaan Koerbagh, giurista e medico". La verbosa titolazione del vocabolario (abbreviata e tradotta dall'olandese in tedesco) suona così:

"*Un giardino fiorito di cose amabili senza molestie, un'elencazione ragionata di tutti i modi di dire ed ibridismi ebraici, greci, latini, francesi e d'altre lingue, che purtroppo sono penetrati nella teologia, nella giurisprudenza, nella medicina, in altre arti e scienze, ma anche nella comune lingua d'uso degli Olandesi.*"

La prefazione non lascia dubbi che all'autore stia a cuore la purezza della lingua, sia per amor del linguaggio sia delle scienze; il suo scopo è infatti – come evidenzia segnatamente in una poesia introduttiva – di ripulire e accudire il giardino fiorito della propria lingua materna.

[p.344]

Ora, se si volesse prescindere da alcune centinaia di pagine, dalle quali erompe quasi casualmente il temperamento del libero pensatore, tutto questo libro – di 672 pagine fittamente composte – non avrebbe nulla a che fare con la storia dell'ateismo. Lo stesso valga degli attacchi ora sottili, ora reboanti, ma sempre serissimi (Koerbagh non è mai frivolo o incline alle facezie) contro il papismo, che allora era in Olanda praticamente fuorilegge; analoghe frasi anticattoliche avrebbe potuto scriverle qualunque protestante, qualsiasi arminiano: contro i vecchi sacramenti, contro la mondanità dei prelati, sull'affinità tra fede romana e idolatria, sul papa, sulla santificazione. Ma Koerbagh si spinge nella critica biblica più in là di quanto poteva consentire qualsiasi setta protestante: sull'arbitrarietà del canone biblico, sull'assurdità e inattendibilità del racconto dell'arca di Noè, sull'inaffidabilità dei vangeli, sull'intraducibilità della storia della creazione e della leggenda del paradiso, sull'incredibilità di profeti oppure veggenti, per finire sull'inverosimiglianza che la Bibbia sia parola di Dio.

Ebbene, chi fa una critica di tal fatta, non è più un cristiano. Ormai, anche il mozzo più umile sa che la terra è rotonda, eppure – nella grande massa degli errori scientifici della Bibbia – pare che questi fatti non contino più di tanto. Anche nei catechismi delle sette protestanti vi sono molte cose non vere, impossibili, oltretutto contrarie alle Scritture. Lui non vuol parlare contro i suoi convincimenti, anche a costo di esser espulso cento volte

dalla comunità. Persecuzioni a causa della fede, anatemi e scomuniche sono comunque di stampo papista: "Felice il paese le cui autorità non pretendono una fede uniforme, che a motivo della fede non mettono al bando né al palo, non impiccano né accendono i roghi!".

Si giunge alla propria fede per nascita e per educazione, e in conseguenza di ciò si viene considerati ortodossi o eretici. Mai, in nessun momento, Koerbagh opta per una tra le religioni positive; la sua prospettiva oscilla tutt'al più tra quella d'un indistinto deismo e quella d'un preciso ateismo. "Se quelli che non conoscono abbastanza Dio sono negatori di Dio, allora la maggioranza delle persone è negatrice di Dio, compresi i teologi." Ma noi siamo dotati di raziocinio e siamo in grado di dettare a noi stessi le leggi secondo cui dovremmo vivere. Il concetto di "creatore" è coniato solo impropriamente; il mondo non è creato dal nulla, è stato sempre dall'eternità.

Le rivelazioni furono sempre ambigue, negli ebrei come nei pagani. Non è mai esistita, né esisterà giammai, una liturgia divina sensata e ragionevole; la miglior prova è che altrimenti essa non avrebbe bisogno di esser imposta con la forza. E non occorre assicurarsi che un tale negatore di Dio non credesse magari al diavolo; il quale è stato preso dalla Bibbia solo come nome intraducibile, incomprensibile alla gente comune; eppoi tutte le chiacchiere sul mondo magico constano esclusivamente di risibili leggende. Nonostante tutto, Koerbagh mostra molta simpatia per un'unica setta; solo che la sua reputazione fra i devoti non poteva certo migliorare in virtù di questa sua tendenza. La setta che predilige, infatti, è quella dei sociniani, a noi ben noti, i quali avevano sicuramente cessato di essere cristiani.

[p.345] Sotto la voce "Persona", Koerbagh definisce insensata la trinità, non fa differenza (alla voce "Agnus Dei") tra fede di pagani, di ebrei e di cristiani, e nega addirittura (alla voce "Jesus") la salvezza mediante un redentore, parlando del figlio del falegname come d'un uomo; bisogna dire che nemmeno i "non-adoranti" della Transilvania si sono spinti più oltre.

Il credo di Koerbagh – Con più particolari Koerbagh ha tuttavia illustrato la sua professione di fede nel secondo scritto del 1668 – dal titolo "*Una luce splendente su luoghi oscuri*" - , pur non vivendo abbastanza da vederne il compimento e la stampa definitiva. Il secondo capitolo è dedicato per intero alla critica appassionata della trinità. Di nuovo – come nel Dizionario dei forestierismi – si indagano filologicamente e teologicamente i concetti di persona e di sostanza, traendo non senza sofismi la conclusione che gli ortodossi dovrebbero in realtà riconoscere quattro persone divine. Nel terzo capitolo, Gesù viene paragonato – in maniera totalmente non cristiana- con Maometto, e persino col povero **Shabbetay Zevi**. Nel sesto capitolo (a pagina 176 del quale la stampa fu di colpo interrotta), l'autore discorre con estrema libertà della superstizione in tutte le religioni, dei preconcetti presenti in tutte le confessioni. E qui ritorna a parlare dei sociniani, distinguendo nettamente da loro gli arminiani e i mennoniti d'Olanda. Respinge così ogni fede che non sia – come quella dei sociniani autentici – puro deismo. Dice di esser stato calunniato come ateo, solo perché non ha voluto riconoscere un uomo in qualità di Dio. "Ciò che è antico, non è perciò necessariamente vero." In una delle ultime pagine si richiama al Leviatano di

Hobbes, rivendicando inequivocabilmente la soggezione della Chiesa al potere dello Stato.

[p.346]

La municipalità di Amsterdam non era di massima incline a perseguitare i cittadini; non è chiaro perché si comportasse stavolta con più rigore, pagando persino una grossa somma (1500 fiorini) al farabutto che aveva tradito Adriaan Koerbagh. Il quale, come s'è detto, venne arrestato a Leida ed estradato in ceppi ad Amsterdam.

Negli interrogatori, i due fratelli dovettero ammettere che Johannes aveva contribuito, almeno sporadicamente, nella spiegazione di parole ebraiche. Con ogni sorta di minacce, il teologo fu nondimeno rimesso in libertà, dietro pagamento delle spese giudiziarie; Adriaan, invece, fu dapprima minacciato d'un atroce castigo (taglio del pollice destro, perforazione della lingua con un ferro rovente, carcere per 30 anni e confisca dei beni), ma poi, dopo che già nella camera di tortura ebbe promesso di correggersi, fu graziato a soli dieci anni di carcere. Il raffinato giovanotto, che amava tanto deliziarsi nei piaceri del corpo e dello spirito, fu racchiuso in un penitenziario i cui reali orrori non potrebbero esser superati neppure dalla fantasia dei romanzi d'appendice. I malviventi, tra i quali venne mescolato il libero Adriaan, dovevano raspare legno colorante aggiogati con catene ad una pesante macchina; chi crollava sotto il supplizio e non poteva esser più sferzato con le botte a continuare, veniva messo per castigo in una vasca in cui fluiva di continuo l'acqua, sicché poteva salvarsi solo pompando senza tregua. (**Kolbenheyer** si è preso la licenza poetica di far annegare Adriaan, disperato dopo la sua forzata ritrattazione, in questa botte d'acqua; e ciò dopo un ultimo incontro, azzardato dal punto di vista storico e artistico, con Spinoza. Così è nel surricordato romanzo "Amor Dei" di Kolbenheyer.)

Evidentemente, l'autorità ecclesiastica – nella libera Olanda – non voleva farsi carico di altri assassinii; era chiaro che si voleva martirizzare l'eretico legalmente solo fino a quando fosse strisciato sotto la croce, stremato nel corpo e nella mente. Questa mèta sembrò esser raggiunta ancor prima dei due mesi; i cani indicarono coi latrati dov'era la vittima. Prostrato dalla malattia, Adriaan Koerbagh venne trasportato in un altro penitenziario, forse meno tetro, dove dovette sopportare le visite d'un religioso deciso a liberare la sua anima dai lacci di Satana. Stando al rapporto di questo manutengolo della Chiesa, pare che il libero pensatore avesse dato segni esteriori di pentimento e di espiazione. Non sappiamo se questo "trionfo" della Chiesa sia frutto di menzogna o di fantasia; sappiamo soltanto che Adriaan spirò due giorni dopo quell'ultimo supplizio psicologico.

Nel frattempo, era stata avviata una nuova inchiesta contro Johannes Koerbagh, dal quale pure si voleva estorcere una ritrattazione. Forse lo salvò la morte del fratello; forse la Chiesa si ritrasse in extremis dalla seconda turpitudine. Il processo a Giovanni venne rinviato di continuo. Probabilmente, la magistratura civica si vergognò della propria complicità, e non cedette, sebbene il fratello di Adriaan – passato il primo spavento – continuasse ad esprimere pubblicamente i suoi dubbi sulla divinità di Gesù e sulla sua

funzione di supplenza. Come s'è detto, Johannes Koebagh poté da allora vivere indisturbato.

[p.347]

11. SPINOZA – IL PANTEISMO

EBREI IN OLANDA – URIEL DE COSTA – UNA LEGGENDA SU SPINOZA – ARCANI SPINOZIANI – VITA E PENSIERO DI SPINOZA – IL "TRATTATO" DI SPINOZA – ESEGESI SPINOZIANA – CONTRADDIZIONI – INFLUSSI SPINOZIANI – "ETICA" DI SPINOZA – IL DIO DI SPINOZA – DEUS – PANTEISMO – I LOISTI – TOLAND

Chi vuol valutare appieno il sereno coraggio di Spinoza, dovrà tener fermo che l'indifeso ebreo di Amsterdam pubblicò, appena un anno dopo il martirio del suo amico Adriaan Koerbagh, il suo *Trattato teologico-politico*, in cui si dimostra "che la libertà di pensiero può esser repressa, ma non senza danni per lo Stato e per la religione." La cosa strana era questa: ciò che procurava ai più liberi olandesi così spaventose persecuzioni, poteva tuttavia permetterselo – quasi impunemente – un ebreo espulso dalla sinagoga.

Ebrei in Olanda – Il fatto singolare che gli Ebrei godessero nei Paesi Bassi d'una libertà religiosa maggiore che altrove, che di conseguenza il nobile filosofo Spinoza potesse – in quanto ebreo – formarsi e progredire in quel paese, si deve soltanto ad un caso della storia del mondo, o ad alcune fortuite circostanze.

Nella penisola iberica l'Islam aveva condiviso per secoli il dominio col cristianesimo; ma poiché l'islamismo nutriva per gli ebrei sentimenti più amichevoli che verso i cristiani, poterono formarsi ed affermarsi – sotto il califfato di Cordova – filosofi, naturalisti e poeti ebraici; ed una vasta letteratura ebraica poté salvare per il mondo almeno la cultura arabica per mezzo di traduzioni e rifacimenti. Dopo che il cristianesimo ebbe represso l'islamismo, l'odio del clero dominante si riversò contro la ricchezza e la sapienza degli ebrei spagnoli; i quali, legalmente o illegalmente, vennero dissanguati, mandati al rogo, o costretti ad un battesimo fittizio.

La fuga dalla Spagna era l'unica salvezza; i Paesi Bassi sembrarono il rifugio più sicuro, specialmente dopo che colà – insieme con la dominazione spagnola – venne scrollato via anche il giogo dell'Inquisizione. Per la vita spirituale di questi ebrei, scampati dalla Spagna e dal Portogallo verso l'Olanda, con la perdita o la salvezza del loro patrimonio, è da rilevare che la maggioranza di essi aveva appartenuto, nella patria d'origine, alla categoria dei marrani[28] ovvero ai "falsi cristiani", per cui solo nel clima della nuova libertà tornavano a riconoscersi nell'ebraismo. E' difficile escludere l'ipotesi che in queste fami-

[28] Marrano è un ebreo o un arabo costretto al battesimo, e quindi sospettato di miscredenza; fino ad oggi, l'etimologia del termine spregiativo "*marrano*" non è stata chiarita dagli specialisti.

glie si trovassero un odio e una spietata critica della fede, loro imposta con la forza, piuttosto che un rigido attaccamento alla fede abiurata. Gli ebrei spagnoli e portoghesi appartenevano ai ceti istruiti, sebbene i loro frequenti predicati nobiliari fossero dei titoli che si attribuivano solo in esilio, differenziandosi per questo – come d'altronde per la loro conoscenza del latino – dai rimanenti ebrei dell'Europa coeva. Può essere inoltre non del tutto irrilevante che i marrani, in contrasto con gli altri ebrei, avessero fama di condurre una più spregiudicata vita sessuale.

[p.348]

Uriel da Costa – Dei marrani fece parte anche lo sventurato da Costa, chiamato da cristiano Gabriele, detto poi Uriel da ebreo, la cui sorte ci è nota tramite la sua autobiografia (riedita da **Alfred Klaar** con buona traduzione e introduzione). La sua terribile fine è un esempio di come all'occasione, anche nella libera Olanda, il clero poteva imperversare contro gli eretici della rispettiva comunità; il che vale per il clero ebreo non meno che per quello cristiano.

Il signorotto ebreo da Costa, nato il 1585 ad Oporto, approdò ad Amsterdam con la sua famiglia nel 1615. Già da ragazzo, **Uriel (Acosta)** aveva studiato e paragonato i due Testamenti biblici, arrivando alla conclusione che nella Bibbia ebraica non veniva affermata l'immortalità dell'anima. Questa eresia era rivolta sia contro la dottrina dei rabbini, sia contro quella degli ortodossi cristiani; allorché Uriel difese la tesi "epicurea" in uno scritto (1624), venne condannato ad un'ammenda pecuniaria, manifestamente erogata dalle autorità secolari. La sua testimonianza sui successivi 16 anni, pur nella sua appassionata retorica, è troppo sommaria perché possiamo farci un'idea chiara della sua posizione religiosa. Pare che, dal suo dubbio sull'immortalità dell'anima, fosse passato a dubitare della divinità della Bibbia; la comunità ebraica di Amsterdam, cui voleva aderire esteriormente, lo trattò come un rinnegato, danneggiandolo spietatamente nel suo lavoro e nei suoi affetti familiari. E quando giunse la delazione che mangiava anche cibi diversi da quelli "cascer", che si era espresso spregiativamente sulla religione ebraica, allora la sinagoga deliberò di castigarlo con tutta la barbarie di quella casta.

Il patibolo dell'Inquisizione cattolica era più spaventoso, la flagellazione nella sinagoga era, se possibile, anche più perversa. All'inizio del 1640, Uriel da Costa fu costretto ad insultare se stesso mentre ritrattava; poi pubblicamente, a torso nudo, venne legato ad una colonna della sinagoga e frustrato, tra canti salmodianti, e infine deposto e calpestato sulla soglia del tempio. Non sappiamo con quali supplizi il fiero da Costa fosse indotto ad assoggettarsi ad un tale trattamento; sappiamo soltanto che di lì a poco (aprile 1640) egli sparò una revolverata per strada contro il suo principale avversario, e che, avendo mancato il suo bersaglio, si barricò nella sua casa dove, con un secondo colpo, pose fine alla propria esistenza. In quel tempo, Spinoza era un bambino di otto anni; si dovrebbe quindi tener sempre presente che affrontava un duplice rischio quando abbandonò la comunità ebraica, rifiutando nel contempo di passare al mondo cristiano.

[p.349]

Una leggenda su Spinoza – L'intero problema della concezione spinoziana di Dio, la grande disputa sarebbe inconsistente, se si desse credito ad una singolare notizia che ci ha lasciato l'autorevolissimo, e di regola attendibile, Jean **le Clerc (Clericus**), secondo il quale una persona ben degna di fede gli aveva dato assicurazione, a voce e per iscritto, che nell'originaria redazione dell'Etica di Spinoza non appariva mai la parola dio.

Fosse fondata sul vero, l'affermazione di le Clerc sarebbe di tale importanza per la filosofia di Spinoza e per la storia del razionalismo, che io non ho potuto esimermi dalla briga di ricercare e trascrivermi quel passo. Si trova nel 22. volume (annata 1724) della "*Bibliothèque Ancienne et Moderne*", che Johannes Clericus (Jean le Clerc) pubblicava ad Amsterdam con inaudita costanza. Clericus (nato il 1657 a Ginevra, morto il 1736) fu tra i religiosi riformati d'Olanda che si aggregarono agli ereticali Rimostranti, rifiutando tanto più aspramente l'accusa di socinianismo quanto più erano veri sociniani "dimezzati". Clericus – pur coi suoi grandi meriti come critico della Bibbia e come editore di Erasmo e di Ugo Grozio – era però abbastanza "clericalbigotto" da danneggiare la propria immagine con uno scritto ostile allo scettico Bayle. Il saggio, di cui trattiamo qui, è una dettagliata recensione d'una Storia della filosofia pagana, uscita appunto nel 1724 a L'Aia. A proposito dei cattolici, che avevano reintrodotto l'iconolatria degli antichi, Clericus viene a parlare di Spinoza, il quale avrebbe fatto ritorno alla visione degli Stoici sull'unità di dio e mondo. E sviluppa il tema nel modo che riporto nella lingua originale:

"J'ai oui dire à un homme digne de foi, qui me l'a meme donné écrit de sa main, que Spinosa *avait composé sa prétendue* Ethique démontrée *en Flamand, et qui'il la donna à traduire en Latin à un Médecin, qui se nommait Louis Meyer; et que le mot de Dieu ne s'y trouvait point; mais seulement celui de la* Nature*, qu'il prétendait etre éternelle. Le Médecin l'avertit qu'on lui ferait infailliblement une grosse affaire de cela, comme niant qu'il y ait un Dieu et introduisant en sa place la* Nature*; qui est un mot plus propre à marquer la Créature que le Créateur.* Spinosa *consentit à ce changement, et le Livre parut, comme Meyer le lui avait conseillé. En lisant son Livre, on remarquera facilement que le mot de Dieu n'est qu'un mot* postiche*, pour parler ainsi, qu'il employe pour donner le change au Lecteur. Il soumet tout à je ne sais quelle nécessité, qui n'a été imposée par personne, mais qui est naturelle à la Matière et à ce qu'il y a d'Intellegences melées parmi: sans en rendre aucune raison, qui ait quelque vraisemblence. Quoi qu'il ait disposé en ordre Mathématique ce qu'il dit, pour surprendre les Lecteurs; on voit partout des faux raisonnements et un Galimathias perpétuel."*

[p.350]

La notizia che Spinoza avesse scritto il suo capolavoro e alcuni saggi minori in lingua olandese, per farli poi tradurre in latino da **Ludwig Meyer**, non è molto verosimile, ma la questione può restare aperta. Tuttavia, l'affermazione che nel manoscritto di Spinoza non ricorresse in alcun punto la parola *Deus,* bensì soltanto la parola *natura*, sembra a me – nonostante tutta l'attendibilità di garante, degna di Clericus – del tutto insostenibile. Agli amici di Spinoza, piuttosto, che, secondo il loro carattere e secondo il concetto di onore letterario dell'epoca, osarono subito dopo la sua morte pubblicare i suoi scritti postumi, andrebbe invece attribuita invero l'una o l'altra lieve modificazione del testo; giacché

pensarono sulle prime di cedere a Leibniz il manoscritto originale dell'Etica per poter saldare i piccoli debiti di Spinoza, falsando appunto – nella prefazione dell'*Opera postuma* – l'ultima intenzione del filosofo. Se però non si vuol supporre un totale rifacimento dell'Etica da parte degli editori, l'asserzione che nel manoscritto la parola "Deus" non apparisse affatto diventa una mera impossibilità.

Arcani spinoziani – Tanti dati, altrettanti enigmi. Non sarebbe assurdo congetturare che Spinoza, non avendo imparato a scrivere una latino impeccabile né da van den Enden né da Clara-Maria, componesse il suo capolavoro dapprima nella lingua madre (che in fondo era sempre l'olandese), per poi farsi aiutare – per la necessaria traduzione nella lingua dei dotti – dall'eclettico medico, drammaturgo, impresario teatrale e scrittore **Lodewijk Meyer**; ma non si dovrebbe trascurare il fatto che nessuno di quelli che ebbero nelle mani il manoscritto fino alla morte dell'autore aveva notato che era stato scritto in lingua olandese; e nemmeno Leibniz, che avrebbe dovuto accorgersi di questo fatto. Ora, se una notizia è non vera, l'altra diventa sospetta. Infatti le Clerc e i suoi amici, fermi suppergiù sulla posizione di Bayle, si sforzavano in ogni modo di proteggere dalla persecuzione il loro proprio deismo scettico per mezzo di violenti attacchi contro l'ateismo; ragion per cui gli tornava assai opportuno propagare ulteriormente le voci sul crasso ateismo di Spinoza, per poi poter stornare tutti gli attacchi ortodossi contro questo capro espiatorio del libero pensiero. E quella stessa nomea poteva esser nata semplicemente dal fatto che già allora – pochi anni dopo la morte di Spinoza – il concetto di Dio sembrava non adattarsi più ad un sistema che ormai valeva universalmente come sistema dell'ateismo radicale.

[p.351]

Chi volesse sciogliere questo enigma, dovrebbe esser un maestro nella più raffinata critica storica; non potendo io davvero vantarmi di tale maestria, debbo limitarmi a suggerire due ragionamenti, dei quali uno fa apparire almeno possibile la falsificazione del testo (con o senza il consenso di Spinoza), mentre l'altro contraddice recisamente tale congettura.

Il primo ragionamento deve naturalmente muovere dal noto fatto che l'Etica di Spinoza vide la luce ad opera di amici e conoscenti dopo la morte dell'autore. Non è sicuro, ma senz'altro probabile che Lodewijk Meyer vi avesse svolto il lavoro più grande, e che fosse d'accordo con la prefazione, francamente attenuativa, scritta forse da **Jarig Jelles**. Gli editori non procedettero con la scrupolosità filologica che, oggigiorno, è un'istanza morale per siffatte edizioni, talchè viene esercitata nei seminari di studio. Il medico **Schuller** , che a me sembra tutt'altro che attendibile, si vanta (in una lettera al curiosissimo Leibniz) di aver ricevuto alcuni capitoli dell'*Opera postuma* da rielaborare.

Questi allievi della cerchia di Spinoza, i quali rischiavano pur sempre la pelle, potevano benissimo – nella miglior buona fede – ritenersi autorizzati a modificare alcuni passi per amore della grande causa. A ciò si aggiunge (cosa a mia scienza non ancora rilevata) che il primo periodo della prefazione lamenta subito che gli scritti dell'edizione siano in gran parte incompiuti, e non riveduti dall'autore medesimo, non limati né corretti (*scripta*

maximam partem imperfecta, multo minu ab ipso auctore examinata, polita ac emendata). Contrasterebbe tanto poco allo spirito della prefazione, che simula l'ortodossia, quanto alle consuetudini scientifiche del tempo, se gli editori, per poter affrontare la pubblicazione con minor pericolo, avessero un po' limato o migliorato gli scritti spinoziani.

A questo si contrappone un diverso ragionamento. Non è vero, difatti, che si possa stabilire un testo coerentemente ateistico leggendo semplicemente *natura* dovunque nell'Etica si trova *Deus sive natura.* In molti passi il discorso su *Deus* è tale che la parola non può esser sostituita con *natura*; così è in tutta la prima parte, e così segnatamente nell'ultima, dove *Amor Dei* non può assolutamente esser stato impiegato per *Amor naturae.* E proprio questa quinta parte, col suo *Amor Dei,* è profondo e autentico spinozismo, al punto che sarebbe totalmente aberrante attribuire questo mistici enunciati (*Proposito 15*-27) ad un Lodewijk Mayer, o a chiunque altro. E nessuno dovrebbe richiamarsi al miserabile sospetto che il dottor Mayer sia indiziato di falso per aver derubato il povero Spinoza, immediatamente dopo la sua morte, d'una moneta d'oro o d'un coltello d'argento; allora si dovrebbe ammettere che **Colerus**, il biografo di Spinoza, sia stato ingannato dal padrone di casa, piuttosto che un amico di Spinoza sia stato un ladro.

[p.352]

Contro questa ipotesi che la celebre giustapposizione *Deus sive natura* fosse stata aggiunta da un editore, e fosse quindi un falso, c'è un'altra notevolissima circostanza. Nel Trattato politico-teologico – nel coraggioso capitolo sui miracoli, per esempio – si trovano diversi enunciati che, senza l'equiparazione di Dio e Natura, non sarebbero per niente intelligibili; eppure il Trattato fu preparato per la stampa da Spinoza in persona, e non venne certo rimaneggiato in quei passi da nessun amico. Nel capitolo sui miracoli, il ragionamento è specialmente istruttivo. Spinoza vuol dimostrare che nulla accade contro la Natura, e che l'esistenza di Dio si fa riconoscere più dall'immutabile ordine della natura che dai cosiddetti miracoli. L'affermazione che Dio potrebbe fare qualcosa contro le leggi naturali, che sono essenzialmente eterne, è estremamente insensata. La forza della natura è la forza divina medesima, e pertanto l'essenza di Dio. Analoghe assimilazioni di Dio e Natura non sono rare da riscontrarsi già nel Trattato.

Proprio da questo, da come Spinoza si immaginava e quindi rappresentava il rapporto tra dio e natura, dipende se lo si possa annoverare tra i radicali atei teoretici, oppure no. Più avanti, indagherò più precisamente questo problema, e dovrò a tal fine considerare autonomamente la vera e propria filosofia di Spinoza, senza curarmi né del gran latrare degli ortodossi che – da 250 anni in qua – lo diffamano col marchio di "principe degli atei", né dei luoghi comuni dei semicolti, che ultimamente vogliono farne uno dei loro.

Intanto, vorrei occuparmi soltanto del *Trattato politico-teologico*, che non è un'opera filosofica, e assegnare a quest'opera occasionale il posto che le compete nella storia del razionalismo. In essa, non si può ancora parlare d'una professione di ateismo, sebbene lo Spinoza del Trattato avesse allora già scritto gran parte della sua "Etica", inserendo nel Trattato

certi arditi pensieri dell'"Etica", e sebbene talvolta, con una quasi impercettibile ironia, dimostrasse con quanta superiorità egli guardava dall'alto alle confessioni che gli offrivano esempi per le sue argomentazioni. Ma essere aconfessionali non equivale ad essere atei.

[p.353]

Vita e pensiero di Spinoza – Qualche conoscenza della biografia di Spinoza la darò per scontata, affinché questo capitolo non diventi un libro. Spinoza s'era evoluto in libero pensatore e apostata, già da ebreo, molto prima che potesse leggere le opere latine dei teologi e filosofi cristiani. Già nel Medioevo, ricercatori ebraici – di propria iniziativa o come allievi degli arabi – avevano praticato una spregiudicata critica della Bibbia, mettendo in discussione l'origine del Pentateuco di Mosè, anzi addirittura l'origine delle leggi ricevute da Dio. I primordi comparati delle religioni, che s'imposero all'Occidente spontaneamente dopo i più stretti contatti tra cristiani, arabi ed ebrei, portarono presto ad osservare le differenze tra la religione ebraica e ciò che la teologia ufficiale dei cristiani spacciava per comune teologia del Vecchio e del Nuovo Testamento: così si constatò (da Costa) che una tesi focale di questa teologia – l'immortalità dell'anima – era sconosciuta all'Antico Testamento.

Codesta tesi si poteva lasciar perdere fintanto che gli studiosi ebrei erano esclusi dalla produzione scientifica del tempo, fino a che scrivevano solo in lingua ebraica, e finché i teologi cristiani si guardavano dal leggere libri ebraici. Ma quando i teologi ebrei cominciarono a dire la loro – in lingua latina, ovviamente -, quando essi, oberati da assai meno dogmi, cercarono di stabilire un accordo tra teologia e filosofia, allora anticiparono subito i più pericolosi pensieri che, all'interno della cristianità, solo molti secoli dopo sarebbero stati dibattuti dai deisti.

Un libero spirito ebraico di tal fatta era stato nel Medioevo **Maimonide**, che ebbe sempre grande prestigio fra i teologi ebraici. Di certo, già nella prima giovinezza, Spinoza fu in queste cose un alunno di Maimonide; vedremo presto come, già nel Trattato, egli sopravanzò di molto questo maestro. Sennonché Spinoza viveva ad Amsterdam, dove i religiosi – fossero cristiani riformati oppure ebrei – si lamentavano ugualmente del fatto che la miscredenza stava per prevalere. Tra gli ebrei ve n'erano molti le cui famiglie, in Spagna o in Portogallo, avevano accettato il cristianesimo solo per salvar la faccia, e che in realtà non si sentivano di tornare ad essere di nuovo ebrei ortodossi una volta che, nei Paesi Bassi, furono liberi di deporre l'abito cristiano.

[p.354] Diversi intellettuali ebrei diventarono pertanto eretici nella paese della libertà. Nella biblioteca di Spinoza si è trovato un libro d'uno di questi spiriti liberi ebraici – certo **Joseph del Médigo** -, un critico della Bibbia che si era fatto conoscere poco prima che nascesse Spinoza. Più conosciuto, non foss'altro per l'omonima tragedia di **Gutzkow**, è il rinnegato **Uriel Acosta**, nemico della religione ebraica farisaica, cioè rabbinica, il quale in Olanda voleva, dal cattolicesimo imposto con la forza, far ritorno alla supposta religione razionale dei padri, ma poi, deluso, abbandonò volontariamente la comunità degli ebrei,

venne messo al bando, ritrattò, tornò a mangiare carne di maiale, fu nuovamente bandito e, dopo un'ultima e avvilente ritrattazione, pose fine alla sua vita con un colpo di pistola; il che accadde ad Amsterdam – come sopra abbiamo ricordato – allorché Spinoza aveva otto anni. Il quale, da adulto, fu talmente superiore nella libertà spirituale a Del Medigo o ad Acosta, che non si logorò nelle meschine scaramucce contro la legge cerimoniale giudaica, contro la cabbala e il talmud; lo attraeva ormai l'interesse per la recente filosofia cartesiana.

[p.354]

Eppoi, Spinoza era ebreo abbastanza da subire la fascinazione, così spesso rappresentata, dell'ambiente familiare; essendo per temperamento alieno da ogni chiassosa esibizione, evitò la rottura con la sinagoga finché suo padre fu in vita; dopo la sua morte, sembra che ancora partecipasse alle devote cerimonie, recitando nella liturgia preghiere per il defunto. Ma poi, lentamente, sciolse tutti i suoi rapporti col suo ambiente ebraico. Senza convertirsi, lui – il più libero tra i liberi – ebbe frequentazioni con eretici cristiani che, sotto il nome di Sociniani, di Mennoniti o di Collegianti, erano ormai tollerati nei Paesi Bassi. Quindi, pacato e deciso – com'era nella sua indole -, abbandonò la Sinagoga; né promesse né minacce poterono ricondurvelo. Così non scoppiò nessuna tragedia; quasi secondo la prassi commerciale, in sua assenza, venne pronunciato nei suoi confronti il terribile definitivo ostracismo – il 27 luglio 1656, avendo lui 24 anni – due anni appena dopo la morte del padre, nello stesso anno, del resto, in cui il clero riformato impose una generale persecuzione dei cattolici.

Non è mia intenzione distinguere qui con maggior precisione fra tutte quelle sette eretica-li. Basterà rendersi conto di ciò che esse avevano in comune col giovane Spinoza. Era soprattutto profonda ammirazione per la figura di Gesù Cristo, unita a totale indipenden-za dalle Chiese; anche se i sociniani, quando Fausto Socino fu al culmine del suo prestigio, avevano mirato a fondare una nuova Chiesa, adesso i loro residui epigoni – al pari dei Mennoniti e dei Collegianti – erano fondamentalmente anticlericali, e non volevano saperne di gerarchie e di istituzioni di alcun tipo. Il loro rifiuto del battesimo infantile era intimamente connesso con la loro laicità; la fede in Cristo doveva essere un'esperienza vissuta, una rinascita (come fra i pietisti), che quindi non si doveva profanare mediante una cerimonia da farsi su fanciulli minorenni. Laica era anche la tolleranza; non volendo portare armi contro i nemici del loro paese, erano ancor meno propensi a combattere seguaci di altre fedi, tanto meno di altre sette cristiane.

[p.355]

Non chiesastica era altresì la loro indifferenza per i dogmi; si lasciava a discrezione del singolo se venerare Gesù Cristo come figlio di dio, cioè come una persona della trinità, oppure – alla stregua dei sociniani – come il più nobile degli uomini. Gli anabattisti, nel senso generale della parola, erano appunto confusi visionari che, nella loro fede in Dio e nella Bibbia, non volevano lasciarsi distrarre dal mondo; ma proprio questo carattere, di non pretendere niente dal mondo e nel mondo, fece sì che reclamassero e praticassero la

libertà di coscienza. Sicché, quando i sociniani finirono in miseria, vennero accolti fraternamente da loro.

Non meno estranei alle Chiese e, se possibile, ancor più tolleranti, furono i Collegianti che, dal loro centro principale, si chiamavano anche "rijnsburghiani". Essi formarono libere comunità – dette "collegia" – dove insegnavano maestri laici, da quando i Rimostranti erano stati privati dei loro religiosi; ma presto sopravvanzarono di molto i rimostranti, rivendicando completa libertà nella Chiesa e nello Stato. (cfr pag.336). Dai loro adepti chiedevano, per esser precisi, solamente una certa riverenza per Gesù Cristo; ma nessuno fu mai obbligato ad un dogma, talché sociniani e perfino cattolici venivano accolti volentieri come fratelli.

Il "Trattato" di Spinoza – Nella cerchia piccolo borghese di mennoniti e di collegianti Spinoza visse parecchi anni come uno dei confratelli. Non va certo sopravvalutato la grande importanza del fatto che egli – ebreo senza fede – imparò a conoscere il cristianesimo praticamente per la prima volta in quell'ambito; soltanto un "rynsburghiano", che fosse per di più un dotto e un pensatore, poteva scrivere il "Trattato". Ciò nondimeno, il sorprendente libro può dirsi uno scritto d'occasione, dal momento che, così com'è, esso poteva nascere solo in Olanda e solo in quegli anni. L'intenzione di Spinoza era di sostenere il Gran Pensionario **Jan de Witt** nei suoi obiettivi politici e religiosi. Politicamente, la situazione era che Jan de Witt sosteneva il così detto partito repubblicano, contrario alle pretese del giovane principe **Guglielmo d'Orange**; religiosamente, era che il governo olandese, guidato da Jan de Witt, difendeva la libertà di coscienza, non sempre in maniera affidabile, non sempre lealmente, mentre l'Orange – personalmente miscredente – doveva appoggiarsi al partito ortodosso, assumendosi così la responsabilità di qualche persecuzione. Negli anni Sessanta, non cessarono mai le lotte locali tra i liberali funzionari statali e le autorità ecclesiastiche, intolleranti anche in Olanda. Spesso, lo Stato doveva limitarsi a non rendere esecutive le ordinanze del clero, ostili alle eresie sociniane. In mutate situazioni, sul terreno della riforma e all'interno d'una repubblica, tornava a ripetersi – come un tempo tra papa e imperatore – una lotta per il potere che ovviamente, per entrambe le parti, era una lotta politica.

[p.356]

Veniva da oltremanica la prima rivoluzione inglese, col suo esempio e coi suoi scritti. Nel 1667 venne tradotto in olandese il testo classico dell'onnipotenza dello Stato, il "Leviathan" di **Hobbes.** Ma Jan de Witt fece di tutto perché non mancassero neanche scritti indigeni contro la Chiesa, tra cui i libri provocanti di **Koerbagh**. In questo periodo, a partire dal 1665, anche Spinoza progettò di venire in aiuto con un libello al Gran pensionario, che stimava personalmente e al quale era riconoscente.

Nacque così il "Trattato politico-teologico", la cui intenzione politica – una raccomandazione a favore delle istituzioni repubblicane – si nasconde dietro svariati ghirigori, ma che tuttavia merita ancor oggi ammirazione come il primo e più libero modello d'una critica

scientifica della Bibbia. Ovviamente, qualche suo tratto ci appare invecchiato nella forma e nel ragionamento, ma non poi così antiquato quanto critiche bibliche molto più recenti, quali ad esempio il facile sarcasmo di **Voltaire,** o la filosofica costruzione mitologica di **Strauß**. Spinoza non beffeggia mai, non costruisce quasi mai, è così riguardoso e calibrato nella scelta delle parole, che si potrebbe parlare di timidezza; ma nella sostanza, solo che si legga attentamente e rettamente, è spregiudicato come un vero ribelle. E lo si comprese giustamente. Oltretutto, il lungo titolo parlava chiaro abbastanza: "*Trattato teologico-politico, contenente diverse dissertazioni le quali mostrano che la libertà di pensiero può esser consentita non solo senza danno della religione e della pace civile, ma che essa può esser soppressa soltanto insieme con la pace civile e la religione medesima*." E una delle ultime proposizioni richiede ancor più risolutamente che il massimo potere debba applicarsi solo riguardo alle opere, ma che per il resto sia necessario permettere ad ogni cittadino di pensare ciò che vuole e di dire ciò che pensa.

Lo svolgimento della dimostrazione, commisurato alle consuetudini letterarie del nostro tempo, non è certamente così aperto né lineare. Volendo render giustizia alla creazione di Spinoza, non dovremmo sottovalutare quale importanza rivestisse ancora la Bibbia, in quel tempo. Se il mondo doveva esser liberato dall'autorità della Bibbia, come il tranquillo ebreo di Amsterdam se n'era appunto liberato, allora la Bibbia doveva esser superata dalla Bibbia stessa. Un'ironia immediata avrebbe sortito effetti sbagliati, sarebbe stata compresa a fatica; solo lievemente e come da lontano – come sussurrata per i secoli avvenire – di tanto in tanto una grande ironia tradisce tutta la superiorità di Spinoza. Quel che si legge, è una difesa della liberta di pensiero fondata su un'impeccabile conoscenza della Bibbia. Io rilevo specialmente che tale ironia si esercita tutt'al più contro Mosé, non ancora contro Gesù Cristo.

[p.357]

La trattazione prende le mosse dal concetto di profezia e di rivelazione. I cui araldi non sono uomini di compiuta saggezza, ma soltanto d'una esasperata immaginazione; è nel linguaggio degli antichi Ebrei che va ricercato il fatto che lo spirito di Dio venne attribuito alle parole e alle immagini dei profeti. Quindi, dalle profezie e dalle rivelazioni – in parte dettate da stati d'animo, in parte conformati all'epoca coeva – (si pensa all'"Educazione del genere umano" di **Lessing**), non ci si dovrebbe attendere né saggezza né reali conoscenze. "Dio non ha un suo stile, ma parla, a seconda dell'istruzione e delle attitudini dei profeti, ora in modo manierato, ora rozzo, duro o conciso, oscuro o prolisso." Il condottiero Giosuè non era un astronomo moderno, Salomone non era un matematico, e di conseguenza, per salvaguardare la dignità scientifica della Bibbia, non c'è bisogno di reinterpretare artificiosamente le false informazioni che danno.

Ai profeti si potrà prestar fede soltanto per quanto concerne il fine morale della rivelazione. Gli Ebrei non sono stati superiori agli altri popoli né nella scienza né nella religiosità; era utile solo politicamente il fatto che Mosé li chiamasse il popolo eletto. La legge che gli

era stata data era una legge di natura, per cui può esser definita "legge di Dio" in senso, per così dire, esclusivamente figurato, ma non letterale. Inoltre, quella legge venne data agli ebrei da Mosè solo per il loro paese, solo per il loro tempo; un diritto razionale, per contro, dev'essere dedotto dall'universale natura umana, ed esser utile a tutti i popoli; Spinoza distingue d'altronde – molto più nettamente di **Hobbes**, e persino di **Grozio** – tra il diritto di natura realmente vigente (che vale cioè tra animali non ragionevoli) e l'auspicabile diritto di ragione. Questo diritto razionale, però, è indipendente da storie leggendarie, da qualsivoglia azioni di culto, da ricompense e castighi. Le antiche pratiche cultuali degli ebrei hanno perso il loro senso, e le liturgie dei cristiani hanno un loro significato solo per la collettività; chi vive appartato, non è legato ad esse. E i memorabili racconti biblici erano necessari solo per il popolo minuto che, senza questi sussidi, non può farsi nessuna idea dei concetti della semplice religione secondo ragione.

Chi crede letteralmente in quelle storie, invece di prenderle come similitudini morali, può altrettanto bene leggersi il Corano o dei pezzi teatrali; per esser felici non serve la conoscenza di codeste storie. La fede nei miracoli, infine, ostacola addirittura la corretta visione di Dio e del mondo.

[p.358] "I credenti nei prodigi credono infatti che Dio non fa niente fino a che la natura opera secondo il suo solito ordine, e che invece le forze e le cause della natura siano inerti finché Dio è operante. In realtà, nulla accade contro la natura. Dio non ha nessun'altra volontà che la ragione, non può assolutamente operare contro le leggi naturali, che sono le sue leggi: il potere della Natura e il potere di Dio sono un'unica e identica cosa. (In questo, Spinoza non vuole andar più a fondo, accennando soltanto che, per natura, egli intende ben più che la materia, mentre non accenna che il suo Dio non possiede né volontà né ragione nell'accezione umana.) Dai fenomeni di cui il popolo si meraviglia, chiamandoli pertanto miracoli, l'esistenza di Dio può esser dedotta molto meno che dal normale ordinamento della natura; anzi, una violazione delle leggi naturali potrebbe piuttosto farci dubitare dell'esistenza di Dio."

A questo punto si trova già nel Trattato (p.72 della prima edixione) l'espressione di Spinoza citata fino alla noia – eppure di rado compresa -, che solitamente viene riferita solamente all'"Etica" (V, prop.29 segg.): "*sub quadam specie aeternitatis*" . Poiché le leggi naturali sono eterne, e vengono da noi pensate sotto una certa forma di eternità, e anche la natura procede per legge in un ordine preciso e immutabile, per ciò queste leggi rimandano – in certo qual modo – all'infinità, eternità e immutabilità di Dio. Il che vuol dire in altri termini: le sole leggi naturali ci fanno concepire tali concetti sovrannaturali. Ciò che si chiama miracolo – che sia contro natura o al di sopra di essa – è pura assurdità, e può condurre all'ateismo. Non v'è nessun'altra volontà di Dio al di fuori dell'ordine naturale. Ciò che la Bibbia racconta a proposito di accadimenti prodigiosi, tutto è commisurato all'immaginazione del popolo, o è visto erroneamente, o interpolato da mani profane.

Esegesi spinoziana – La maggioranza degli interpreti della Bibbia spacciano per parola di

Dio le loro personali elucubrazioni, per imporre il proprio pensiero alle volgari opinioni delle masse. Così si trasformò la religione dell'amore in una seminagione di odio e in superstizione. Si dovrebbe voler interpretare la Bibbia non diversamente dalla natura, ossia mediante la ragione; la divinità della Bibbia dev'esser dimostrata solo in base ai suoi insegnamenti morali che concordino con la ragione. Alla comprensione della Scrittura pertiene in primo luogo una precisa conoscenza della lingua ebraica, in quanto pure gli autori del Nuovo Testamento adottavano moduli ebraici. Bisogna poi applicare una severa critica filologica, come per gli altri libri, se si vuol disporre – come i farisei o l'infallibile papa – di fonti diverse della ricerca. Nel riferire di un uomo che ha volato per aria, vi sono profonde ragioni per stabilire se un poeta ha scritto una fiaba, o un politico invece ha disegnato un'immagine didascalica, oppure un profeta abbia detto una cosa sacra.

[p.359]

Le similitudini che sono utili per il nostro mondo sono quelle più facili da comprendere; il resto c'è più che altro per la nostra curiosità, e non ci deve preoccupare troppo. "Coloro che, per comprendere il senso dei profeti e degli apostoli, cercano lumi soprannaturali, sembrano in verità difettare della luce naturale." Nello Stato, per le leggi, è veramente necessaria un'autorità, ma non nella religione: "giacché l'autorità, consistendo non tanto in azioni esteriori, quanto piuttosto nella semplicità e nell'autenticità dell'animo, non sta sotto alcuna giurisdizione e nessun pubblico potere." Il diritto di pensare liberamente – anche riguardo alla religione – spetta a ciascuno, e non può esser ceduto ad altri; quindi ogni persona può giudicare sulla religione e interpretare la Scritture secondo il naturale raziocinio e secondo la sua capacità.

I capitoli dall'ottavo al dodicesimo sviluppano la vera e propria critica biblica, indirizzata pertanto contro la Chiesa. Vi si mostra ciò che ora è patrimonio comune della scienza, cioè che segnatamente i libri storici del Vecchio Testamento non sono opera dei loro sedicenti autori; all'occasione, si applica già una sorta di comparatistica religiosa. Con minor dottrina e con maggior ritegno viene trattato il Nuovo Testamento; in seguito alle contraddizioni implicite negli atteggiamenti degli apostoli, sono penetrati nella Chiesa conflitti e tensioni che non cesseranno fino a che la religione non si sarà liberata dai cavilli filosofici, per limitarsi ai pochi ed elementari insegnamenti di Gesù Cristo. "E felice sarebbe il nostro tempo, se noi potessimo magari vederlo liberato da ogni superstizione."

Contraddizioni – Ora, lo accuseranno sicuramente d'un crimine perché osa affermare che la parola di Dio è giunta a noi solo in frammenti, e oltre tutto lacunosa, storpiata, falsata e piena di contraddizioni. Ma la Bibbia è sacra solamente nella misura in cui insegna la religione o la moralità vera. I libri del Vecchio e del Nuovo Testamento furono scelti, sistemati e riconosciuti da uomini che manifestamente – e qui l'ironia è assai sottile! – dovevano aver cognizione della parola di Dio già prima di fare la propria scelta. L'essenziale, comunque, era stato tramandato giustamente, ed era il semplice insegnamento dell'amore del prossimo; mentre filosofia e scienza della natura non vanno ricercate nella Rivelazione. E nemmeno una concezione delle proprietà di Dio. Perché si può obbedire per comando alle leggi rivelate, ma nessuno può – per comando – diventare

saggio: "chi ripete cose siffatte, parla come un pappagallo o come un automa, i quali alle loro parole non collegano alcun senso."

[p.360] Nella Bibbia non si insegna nessuna filosofia, nella filosofia nessuna religione. Di conseguenza, una netta separazione tra fede e sapere è il compito precipuo del suo trattato. La cultura d'una persona la si riconosce dal suo pensiero, mentre la sua fede non risulta dai suoi princìpi o dai suoi dogmi, bensì soltanto dalle sue azioni o comportamenti. (Si vede, anche senza che si riferisca all'Epistola di Giacomo, come in tal modo Spinoza si contrapponga al pensiero della Riforma, che non riteneva affatto necessarie le opere buone per la salvezza). Chi ama amore e giustizia è un cristiano; quanto ai dogmi, tra persone oneste e sincere non ci dev'essere alcun conflitto. In una specie di professione di fede (a somiglianza di quanto fa **Herbert di Cherbury**) si parla d'un Dio unico, misericordioso, onnipresente, inebriante, ma si mette anche in guardia esplicitamente dallo stabilire dogmi su che cosa sia questo Dio: se sia fuoco, spirito, luce, pensiero, o quant'altro.

Ciascuno ha il diritto, e perfino il dovere di interpretare tali questioni di fede secondo le esigenze del proprio cuore; per la grande massa basta l'ubbidienza, laddove il pensiero è affare di pochissimi. Analogamente, la massa dev'esser tenuta a freno anche con leggi statali che – in uno Stato democratico – hanno per fine il benessere collettivo, ma che anche in una monarchia, o in un'oligarchia, debbono tener l'occhio fisso all'utile e al benessere di tutti. Con singolare limitatezza, Spinoza attinge i suoi esempi politico-giuridici dalla storia dello Stato ebraico; ma io credo di non attribuirgli troppa superiorità, anzi piuttosto dell'alterigia, cercando un'intenzione nel fatto che egli (nel 17. Capitolo) parla – in apparenza senza nesso – della saggezza con cui Alessandro Magno si fece nominare figlio di dio, e poi ancora dell'alleanza che il popolo eletto strinse col suo Dio.

Da allora, patti del genere non sono stati più conclusi, e una teocrazia non sarebbe più possibile. Anzi, è rovinoso per la religione, non meno che per lo Stato, lasciare ai sacerdoti gli affari di governo; è pericoloso coartare le opinioni di fede sotto le leggi; ed è preoccupante mutare d'improvviso la forma di governo. E' la peggior tirannia quella di voler proibire ad un individuo di dire e d'insegnare ciò che pensa. Lo Stato non dovrebbe voler fare dei suoi sudditi degli automi; il suo fine ultimo è la libertà. E il cittadino ha rinunziato all'arbitrio del suo agire, giammai alla libertà del pensiero. Dopo tutto, la repressione della libertà di pensiero pesa unicamente sui migliori, mentre è indifferente agli ignavi e ai profittatori. In ultima analisi, non è solo sciocco, ma anche impossibile voler togliere agli uomini il loro naturale diritto: di pensare ciò che vogliono, e di dire ciò che pensano.

[p.361]

Influssi spinoziani – Nei secoli XVI e XVII era consuetudine generale che liberi pensatori, a conclusione delle loro argomentazioni, si dichiarassero pronti a ritrattare ogni asserzione che fosse in contraddizione con le dottrine ecclesiastiche. Spinoza si conformò a questa usanza, ma in maniera inedita. Non alla Chiesa, ma soltanto al governo della sua patria egli volle infatti sottoporre il suo giudizio.

Anche questo c'è di grande e di nuovo in Spinoza: fu il primo ebreo a non sognare più il

sogno d'un sedicente popolo eletto, e che, dopo la scoperta dell'uomo e dei suoi diritti politici, riconobbe la superiorità dello Stato anche sulle cosiddette azioni ecclesiastiche. Il suo Trattato non era scritto per gli Ebrei, bensì per gli olandesi cristiani; e diventò un incomparabile insegnamento di liberazione spirituale, spianando la strada – molto prima che il filosofo Spinoza fosse celebrato in modo da esser visibile di lontano – ai deisti inglesi e agli enciclopedisti francesi.

Nella storia della filosofia l' "Etica" di Spinoza ha un ruolo assai più rilevante del Trattato politico-teologico. Condannata dalla filosofia delle scuole ora come cartesiana, ora come anticartesiana e ateistica, infine data come "dispersa" per cent'anni, infine riscoperta da **Lessing**, l'Etica ha esercitato – nella filosofia postkantiana della Germania – un influsso non molto positivo; ciò che di scolastico v'era ancora in Spinoza, venne cercato ed evidenziato, per poter nuovamente erigere contro Kant una metafisica nuova – secondo me profonda, anzi persino mistica. La fama di Spinoza crebbe a dismisura, quando non solo **Schelling** ed **Hegel**, ma anche **Goethe** si riconobbero nel suo pensiero. La gloria di Spinoza, come del più moderno sistematico della filosofia, assurse a tale grandezza che – ancora verso la fine del XIX secolo – gli uomini che erano agli antipodi di ogni metafisica, senza avvertire il fascino della saggezza goethiana, come pure i positivisti di **Haeckel,** trovarono giusto esaltare in Spinoza il loro "santo".

In verità, nonostante tutte le nuove edizioni e traduzioni dell'Etica, per quanto concerne l'effetto di questo libro difficilmente accessibile, le cose stavano e stanno tuttora non meglio di allora, quando il maligno **Voltaire** poteva dire non senza ragione: in tutta Europa, v'erano sì e no dieci persone che avessero letto dal principio alla fine la famigerata opera (che d'altronde lui definisce confusa). In ogni modo, l'Etica ha esercitato il suo influsso su tali e tanti filosofi, fino ai nostri giorni, che la storia della filosofia deve concederle largo spazio, mentre di solito sorvola sul Trattato con una profonda riverenza.

[p.362]

Il "Trattato", è vero, non è un'opera filosofica; ma la sua ripercussione storica sulla liberazione spirituale dell'Occidente fu senza precedenti. Altri liberi pensatori avevano sottolineato, prima di Spinoza, in utopie e in dialoghi religiosi comparativi – con altrettanta forza, talvolta con più freschezza e quindi più convincentemente – l'inessenzialità dei dogmi rispetto al contenuto morale del cristianesimo, esigendo tolleranza e libertà di coscienza, e annunciando l'umana insipienza circa le qualità divine; sennonché, alla propagazione di questi insegnamenti, si contrapponeva sempre il prestigio della Bibbia, l'autorevolezza della Chiesa e dei dotti. Anzi, si può ben giudicare come sciagura e miseria della Riforma il fatto che essa, insorgendo contro l'egemonia di Roma, mantenne in vita non solo la tirannia della parola biblica, ma innalzò addirittura la morta parola biblica al posto della pur sempre vivente Chiesa romana, costringendo sotto la tirannia della lettura letterale i laici in forza della massiccia diffusione della Bibbia, finalmente tradotta nelle lingue nazionali.

Come il giudice penale si affida, freddamente e duramente, al paragrafo del codice, e come magistrati e boia stregonisti si attenevano alla lettera del "Martello delle streghe", similmente anche il mondo protestante seguì pedissequamente la lettera della Bibbia; e in modo specialmente sciagurato i riformati di Ginevra, nei Paesi Bassi e in Inghilterra, si attennero alle spigolose prescrizioni del Vecchio Testamento.

Questa sì fu un'impresa di tutt'altra forza e significato della Riforma: il fatto che il povero ebreo di Amsterdam finì per sintetizzare tutto quanto la critica psicologica di cristiani ed ebrei, nel corso d'un secolo, aveva tentato in modo sporadico e disorganico, il fatto che – pur con la dovuta gentilezza – trattò la Bibbia come si era soliti trattare altri libri, arrivando a concludere (se posso usare un'espressione dell'incolto spinozista **Anzengruber**) che in essa si possono ben trovare delle stupidaggini. Dopo Spinoza, la Parola di Dio diventò per la scienza una parola umana. A fronte di questa conquista, lo sviluppo della critica biblica fu importante, e tuttavia modesto, e lo sfruttamento della critica ai fini della satira rimase piccolo e irrilevante.

[p.363]

"Etica" di Spinoza – Dunque, se Spinoza col suo Trattato è senza dubbio uno dei massimi promotori dell'Illuminismo, e quindi indirettamente dell'ateismo, allora è finalmente giunto il momento d'indagare anche la sua immediata posizione sul concetto di Dio. E farlo secondo il suo "sistema", quale ci si presenta nella "Etica". Dove nulla si fa per luoghi comuni. In linea di massima, Spinoza passa per un assertore, anzi più precisamente per l'inventore del panteismo; ma noi dobbiamo sempre chiederci se il Dio – quello incastonato nel termine di panteismo – sia il medesimo Dio che insegnano le religioni positive. In un'accezione più ampia, si potrebbe definire Spinoza anche come deista, in quanto non ha mai cessato di designare l'essere supremo con il nome di Dio; ma anche qui ci troviamo di fronte la stessa domanda: questo Dio ha ancora qualche somiglianza col Dio dei devoti seguaci delle Chiese?

Sarebbe sbagliato muovere, in questa ricerca, dal metodo dimostrativo di Spinoza, accettando, sulla base delle sue dimostrazioni, il suo *Deus* come cosa certa al pari del teorema pitagorico; il metodo matematico sarebbe stato un traviamento di Spinoza anche se, di quando in quando, egli non avesse peccato nei confronti della logica e della matematica. I concetti della morale e dell'ontologia non sono esattamente definibili come quelli della geometria, i giudizi sono strabici come i concetti, e pertanto anche le conclusioni sono altrettanto poco univoche; oltre a ciò, Spinoza ha così spesso scambiato tra loro la causa reale e la causa cognitiva, che il suo Dio non può esser considerato la dimostrata causa reale del mondo. Ma non è questo il punto, quando si tratta della soggettiva fede in Dio di Spinoza; come il pensiero dell'enunciato conclusivo si trova sempre nascosto nel primo concetto dell'enunciato iniziale, così Spinoza possedeva specialmente le sue concezioni della sostanza, dell'attributo e del modo, prima ancora di definire questi concetti ai fini della sua argomentazione.

Ebbene, la novità per cui lo spinozismo si distingueva essenzialmente dal cartesianismo

consisteva nel fatto che Spinoza ammetteva un'unica sostanza, chiamando Dio questa sostanza che possiede insieme l'attributo del pensiero e quello dell'estensione. Ma siccome noi della sostanza – a meno che non la si voglia equiparare alla materia – non sappiamo assolutamente nulla, ecco che con la definizione spinoziana di Dio (che di proposito io ho reso solo incompiutamente) un'incognita viene spiegata con un'altra incognita – una x con una y -, senza qualche dato che possa condurre ad una soluzione dell'equazione. Neppure la dimostrazione del fatto che esiste un'unica sostanza, e quindi un solo Dio, si può considerare – per quanto abbia un suono matematico – come riuscita in qualche modo; giacché noi, legati come siamo ai dati dei nostri poveri sensi contingenti, e per giunta costretti nel nostro mondo interiore, conosciamo solamente i due noti attributi di Dio, e non possiamo sapere se, qualora possedessimo più di cinque sensi e apprendessimo di infiniti altri attributi divini, non scopriremmo magari qualche altra sostanza, quindi un altro Dio.

[p.364]

Ammesso che Spinoza fosse pervenuto ad alcune teorie sulla sua sostanza divina per vie matematiche, non sarebbe così giunto alla contraddizione, che eleva in modo tanto meraviglioso il V° libro della sua "Etica" ad una mistica senzadio: amore per un Dio che non è personale, che non ripaga l'amore corrispondendovi in contraccambio. Proprio in questi passi del quinto libro sembra a me del tutto impossibile sostituire la parola *Deus* con la parola *Natura;* se così fosse, s'introdurrebbe nello spinozismo un ateismo di cui la percezione del mondo di Spinoza non sapeva evidentemente nulla.

Il Dio di Spinoza – Eppure Spinoza, considerato fino ad oggi da amici e nemici come il principe degli atei – nel cui nome la gente di chiesa per oltre cent'anni ha concentrato ogni contumelia -, non era un ateista dogmatico. Non lo era né voleva esserlo. Egli ama il suo *Deus*, che sente dentro di sé, d'un fervido amore, con l'egoismo con cui persone mediocri amano sé medesime. Una volta, egli ha interpretato pacatamente e profondamente l'amore come una letizia, connessa con la visione della sua causa esterna, così che tocchiamo con mano la serena pietà di Spinoza. Ama il suo *Deus* come si amerebbe l'amata, se fosse senza tempo e senza corpo, un'entità del pensiero. Come razionalista, Spinoza ha creduto di riconoscere il suo *Deus*, vedendo in esso un'essenza pensata, un *ens rationis*; ma già in precedenza a lui, come ad un mistico, era apparso il Dio col quale sapeva di essere una cosa sola, che amava, quel Dio che per lui era la conoscenza, la libertà, e quindi la salvezza. Naturalmente, neanche Spinoza può andar oltre il linguaggio che si pone tra lui e gli altri uomini; parla di felicità e di virtù, ma per lui felicità è virtù, la virtù felicità, ed entrambi i sentimenti tornano ad essere l'unica serenità che promana dall'*amor Dei* e riporta ad esso. Nel quinto libro della sua "Etica", Spinoza si libera dalla sua ultima prigione, dal suo stesso sistema.

Nel mio libriccino "*Spinoza*" (nella collana "Die Dichtung", edita da Schuster e Löffler, 1906), ho già cercato di rappresentare il teismo di Spinoza nella sua peculiarità, assumendo poi le tesi di quel saggio nel mio "Dizionario di filosofia". Posso qui esprimermi tanto più brevemente, dimostrando ancora una volta che Spinoza non era un ipocrita quando

impiegava disinvoltamente il corrente concetto di Dio ora come concetto di sostanza, ora come concetto di natura. Un tantino ipocrita lo fu, o meglio – per esprimerci più giustamente – si mostrò alquanto prudente, lasciando nel Trattato al benevolo lettore di trarre l'ultima conseguenza, se considerare o no la Bibbia come pura e semplice opera umana. Nell'"Etica", però, non fu nemmeno tanto circospetto. Tutte le caratteristiche antropomorfe, buone e cattive, di cui fede e superstizione hanno corredato il vecchio Dio ebraico, vengono nuovamente sottratte al *Deus*.

[p.365]

Deus spinoziano -

Il *Deus* non ha volontà, non ha raziocinio, non ha personalità; il linguaggio umano non ha alcun rapporto col Deus. Io continuo a credere di esser nel giusto con la mia interpretazione: che Spinoza, coi tre gradi della conoscenza umana, abbia inteso le tre vie che fanno ascendere dall'ingenua visione dell'uomo sensoriale alle leggi della visione scientifica del mondo, infine al sentimento della conoscenza panteistica della divinità. E mi si faccia un certo credito se – a proposito di questi tre livelli – penso anche alla mia teoria delle tre uniche possibili immagini del mondo, quella materialistica o aggettivistica, quella naturalistico-scientifica o verbale, quella mistica o sostantivale. Noi non possiamo liberarci mai dalle parole che noi stessi abbiamo fatto crescere. E mi si dia ulteriore credito se ritengo di riconoscere, con maggior chiarezza che in passato, che qui Spinoza si è elevato gradualmente molto al di sopra della corrente superstizione linguistica. Da autentico critico del linguaggio.

Il primo livello è quello della fiducia nella visione sensoriale, quella del realismo precritico, del comune linguaggio: nulla è nella ragione che prima non sia stato nei sensi. Nessuno presagisce ancora che i nostri poveri cinque sensi sono sensi contingenti, e che, già per questo, possono fornire solo informazioni oltremodo difettose sulla realtà.

Il secondo livello non è ancora appieno quello d'una conoscenza critica, eppur tuttavia insegna già a perscrutare la necessità di tutte le concatenazioni; il secondo grado è il punto fermo dal quale si ravvisano le eterne e immutabili leggi naturali in quanto cause degli incessanti mutazioni dell'apparente mondo sensibile. La scienza, e segnatamente la scienza della natura, considera questo secondo livello come il culmine, dal quale essa non guarda in avanti e neppure verso l'alto, avvinghiandosi alle sue leggi naturali, faticosamente portate alla luce, così come l'ingenuo realismo si arrocca nelle parole del linguaggio corrente.

Di ascendere al terzo livello è dato solamente a pochissimi. "Il sublime è tanto difficile quanto raro." Al primo livello, l'uomo è schiavo delle parole legate ai sensi; al secondo livello, acquista una certa veduta d'insieme sulle necessità della *natura naturata,* restando tuttavia un servo delle parole purificate, di tipo naturalistico; al terzo livello, riconosce l'inganno della *natura naturata,* nonché l'illusione del linguaggio, disperando della veracità del mondo sensoriale e della verità delle leggi naturali. Ma Spinoza non disperò. E neppure dubitò, sentendo piuttosto la felicità o la serenità della sua esperienza:

l'intuizione della *natura naturans,* dell'unità nel tutto, del suo *Deus.* E qui è assai discutibile se siamo nel giusto quando rimproveriamo al mistico Spinoza – là dove parla fuori d'ogni chiesa di natura *naturans,* o dell'unica sostanza, o di Dio – una ricaduta nel linguaggio della Scolastica, oppure se Spinoza aveva ragione (volendo dire qualcosa di indicibile) nel ricorrere al linguaggio astruso della Scolastica per i suoi mistici presagi.

[p.366]

Accanto e al di là dello Spinoza "sistematico", v'è tuttavia uno Spinoza più libero – nelle annotazioni e nella corrispondenza -, che non ha affatto bisogno del linguaggio scolastico per esprimere tutta la sua interiorità. Ribadiamolo: io ritengo infondata la notizia di **le Clerc** secondo cui la parola Deus non appariva nell'originaria stesura dell'"Etica"; vi sono momenti (nel primo e soprattutto nel quinto libro) in cui è impossibile che Spinoza parlasse della sola *natura*; noi dovremmo modificare almeno tutte le idee su di lui, se dovessimo credere che parlasse colà di *amor naturae*; la modesta limitazione "senza contraccambio d'amore della natura" avrebbe sfondato solo una porta aperta. La mia opinione è pertanto: la celebre sintesi "Deus sive natura" è originata da Spinoza stesso, il quale mutuò dalla lingua dell'uso – non dalla teologia – la parola *Deus* onde poter esprimere più generalmente la sua visione dell'Uno-Tutto. Perché Spinoza non fu un ateo teoretico. Sull'antica parola, però, egli operò un mutamento semantico così radicale, che il Dio della fede popolare non si poteva più ravvisare nel suo *Deus*.

Gli uomini avevano creato il loro Dio a loro immagine; Spinoza cancellò dal suo *Deus* qualsiasi traccia di antropomorfismo. Il *Deus* non possiede né ragione umana né volere umano; il volere divino diventa un rifugio dell'ignoranza. L'intero mondo teologico, con tutto quanto vi ruota intorno di superstizioni morali, è stato distrutto da Spinoza con inaudita forza mediante l'unica Dimostrazione che si legge intera nell'appendice al primo libro dell'Etica. A me interessano però i seguenti enunciati: "Dopo che gli uomini avevano cercato di convincersi che il mondo e i suoi eventi esistessero per causa loro, furono costretti a riconoscere che la massima importanza e il massimo valore l'aveva, in ogni cosa, ciò che per loro era massimamente utile e piacevole. Perciò dovettero immaginarsi quei concetti col cui ausilio si poteva spiegare il mondo, ovvero i concetti di buono e cattivo, di ordine, di disordine, eppoi il caldo, il freddo, la bellezza, la bruttezza. Ed in più, credendosi liberi, nacquero in loro i concetti di lode e condanna, di peccato e di merito."

Si tenda l'orecchio all'abissale profondità di questi pensieri. Lo Spinoza del Trattato, l'illuminato razionalista, si era così approssimativamente espresso circa i cinque piccoli dogmi del deista **Herbert di Cherbury**: sull'approvazione d'una liturgia, sull'immortalità dell'anima, sulla giustizia ultraterrena. Quanto meno, non aveva contestato queste esigenze, non s'era opposto agli avanzi della religione territoriale. In più, lo Spinoza di quelle tesi ha frantumato il bel mondo anche del deismo un po' cristianeggiante e, per giunta, il bel mondo della morale e dell'estetica ereditate dalla tradizione.

[p.367]

No, un canzonatore – come saranno presto occultamente Bayle, e pubblicamente Voltaire

– Spinoza non lo è stato mai. Anche dove la spavalderia sembra sprizzargli dagli occhi, la serietà è sempre superiore all'umor lieto; solo l'immagine è convincente al punto da provocare il riso. Così, ad esempio, quando (nella lettera 56, nella precedente numerazione la 60) vibra il colpo mortale contro l'antropomorfismo del *Deus,* e prende la rincorsa esclamando: "Credo che un triangolo, se potesse parlare, direbbe alla stessa maniera che Dio è ottimamente triangolare, e così un cerchio direbbe esser Iddio ottimamente rotondo!". Insomma, c'è da stupirsi che si formassero brutte leggende intorno ad un uomo che, all'epoca della trionfante Controriforma, spargeva il seme di siffatti pensieri?

Panteismo – Quando tra persone di superficiale cultura (e possono esservi tra loro anche professori, e persino specialisti di storia della filosofia), il discorso cade su Spinoza, ecco che il suo nome, dacché egli non viene trattato più (con l'espressione di Lessing) come un cane morto, si associa oggi al concetto di panteismo. Il che suona insensato e vuoto, come quando lo si definiva in precedenza il "principe degli atei". Io avevo già quarant'anni, quando sentii dire solennemente, da orgogliosi spiriti liberi, che loro erano panteisti in quanto credevano solamente ad un "dio immanente". (Lo udii, in una sola sera, da **Auerbach** e da **Spielhagen**.). E' ora, ormai, di calare il "panteismo" nella tomba insieme con altri -ismi. Duecento anni orsono, codesto slogan aveva tanto senso quanto, poniamo, una gradevole maschera; poi ha deposto la maschera e s'è mostrato nella sua indecenza.

Perciò dovremmo usare l'espressione panteismo ancor più prudentemente che mai quando il discorso si estende ai Greci e ai Romani; un panteismo, nell'accezione moderna, semplicemente non è mai esistito nell'antichità. Sotto la definizione di panteisti, noi comprendiamo due gruppi di liberi pensatori, che in comune hanno solamente il rifiuto d'un Dio personale e trascendente e, al massimo, fors'anche il mantenimento della parola "dio"; un gruppo propende confusamente verso il misticismo e vede il mondo pervaso dal divino, mentre l'altro gruppo nasconde un ateismo meccanicistico dietro il suono verbale di panteismo.

[p.368]

Orbene, gli atei veri e propri dell'antichità erano troppo sinceri e troppo coraggiosi (oltretutto anche con rischi assai minori), per non dichiarare senz'ambagi la loro "empietà"; e le menti, trovando il divino ormai sparso per il mondo, solo a fatica riuscivano ad elevarsi ad una concezione diversa da questa: il mondo è brulicante di dèi o di demoni. Più spesso, era solo un politeismo raffinato, spirituale. Dietro il moderno panteismo è insito, a mo' di preludio, un astratto concetto di Dio, d'un genere che i Greci non conoscevano. Non è lecito lasciarsi fuorviare dal fatto che, in Grecia come a Roma, sotto il nome di Pantheon vi fossero templi che rammentano il panteismo col suono del loro stesso nome; sennonché in codeste istituzioni si esprimeva esattamente la superstiziosa paura degli dèi, il timore di aver magari dimenticato nella preghiera un Dio autorevole. Allo stesso modo la Chiesa cattolica ha consacrato un giorno nell'anno a tutti i santi, per non dimenticarne nessuno.

Il panteismo fu l'ultimo tentativo spirituale, e in principio anche sincero, di proteggere il

vecchio Dio dall'assalto del nuovo sapere naturalista. Di salvaguardare la parola "dio", nascondendola alle spalle della nuova divinità, ossia della natura.

Anche questo grande Pan è morto.

Per la storia della parola panteismo, ecco solo due ricordi, uno dei quali risale a più di cent'anni prima dell'Etica spinoziana, mentre il secondo – cinquant'anni dopo Spinoza – costituisce già un ponte verso il presente.

Lutero – All'epoca in cui Lutero perpetrava il suo grande tradimento a danno della libertà evangelica dei contadini tedeschi, ritenendo di poter salvare solo in quel modo la sua causa, ossia la Riforma, proprio allora egli combatteva caparbiamente contro tutti i fanatici che, nelle questioni fondamentali della religione, sembravano andar più oltre di quanto era libero di andare lui stesso.

[p.369]

Tra codesti visionari fanatici, tra quegli "spiriti folletti e fracassoni" egli metteva anche i "loisti" di Anversa, che oggi si è soliti allineare tra i precursori del panteismo. Lutero mise l'Inquisizione alle costole di costoro. Nella primavera del 1525 egli informava così **Spalatin** (*Sämtliche Schriften*, a cura di Walch, vol.21, p.966): "Ho qui (a Wittenberg) una nuova specie di profeti oriundi da Anversa, i quali vanno dicendo che lo Spirito santo non è che naturale intuito e ragione. Come Satana imperversa dovunque contro il Verbo! Talché io considero tutto ciò un segno visibile che Satana stesso sembra ormai intuire quel giorno in cui vomiterà il suo estremo livore!" Pochi giorni dopo, Lutero inviò ai suoi seguaci di Anversa (ad Antorf) una "missiva ammonitrice affinché si guardino dagli spiriti errabondi" (vol.10, p.89 e p.1782) che nei Paesi Passi – già prima che iniziasse la Riforma tedesca – avevano predicato eresie da sognatori, osando già chiamarsi fuori dalla Chiesa e minacciando, secondo l'opinione di Lutero, di sfociare nel libertinismo e nell'ateismo. Questo avvertimento, in cui la vecchia fede negli spiriti doveva esser cacciata dalla fede nel demonio, e quindi il fondatore dei "loisti" viene trasformato da gnomo chiassoso in strumento del diavolo in persona, rinfaccia alla nuova setta – oltre al grande strepitare – nulla più che il suo naturalismo. Secondo i suoi articoli di fede, che Lutero chiama sacrileghi articoli programmatici, ogni individuo possiede lo spirito santo, il quale altro non è che raziocinio e intelletto; ogni persona crede, e ogni anima avrà perciò la vita eterna; e chi non ha lo spirito santo, non ha nemmeno peccati, in quanto non ha alcuna ragione.

Ma la controversia, o piuttosto la rissa tra l'uomo di Anversa e i papi protestanti di Wittenberg, pare che non vertesse affatto intorno a quegli enunciati, dato che furono rinnegati dal "chiassoso folletto"; il visitatore sembra aver inchiodato i riformatori su un punto particolarmente sensibile: per Lutero, cioè, il Dio onnipotente e infinitamente buono ha *voluto* il peccato. E Lutero va su tutte le furie (ma invano) contro questa ben giustificata accusa.

Loisti – L'eretico di Anversa non era un teologo, ma l'umile copritore di tetti **Pruystinck**, dal cui nome di battesimo Eligius (Loy) presero nome i loisti. Entro un anno dalla delazione di Lutero, Pruystinck fu citato dai giudici ereticali di Anversa, patteggiò la ritrattazione, cavandosela intanto con una modesta ammenda. Però seguitò a predicare, facendo allestire, dai seguaci in grado di scrivere, dei volantini che trovarono diffusione nei Paesi Bassi e nella Germania nord-occidentale.

L'eresia – inaudita per l'epoca della Riforma – per cui ciascuna persona possiede lo Spirito santo, è veramente una sorta di panteismo espresso con un linguaggio biblico, non filosofico: si ammette la debolezza della carne, che trova la sua espiazione solo sulla terra; ma lo spirito dell'uomo, in quanto spirito santo e quindi parte della divinità, è totalmente libero e non ha sopra di sé nessun altro Dio, della cui volontà si debba occupare. Si suppone – con grande verosimiglianza – che i libertini di Ginevra, che Calvino perseguitò con infamia dopo il 1545, fossero dei loisti sbandati e dispersi.

Certo è che Lutero si avventò sui libertini di Anversa con altrettanta cieca violenza che sui contadini tedeschi; in entrambi i casi non seppe vedere né presagire quanto la propria illiberale eresia fosse inferiore alla libera eresia dei contadini tedeschi del nord e del meridione.

[p.370]

La distinzione concettuale del panteismo dalle eresie affini è, d'altronde, un compito molto più difficile di quanto presumano i nostri monisti, i quali hanno fatto di Spinoza il loro nume tutelare, per riconoscersi in una qualche filosofia, e che sarebbero assai imbarazzati se li si potesse e volesse costringere ad una chiara definizione del loro panteismo. In realtà, i nostri monisti sono materialisti razionalistici, quindi atei, i quali – meno per prudenza che per un certo riguardo alla debolezza dei loro seguaci – hanno rinunziato alla vecchia idea di Dio, restando tuttavia arroccati nella parola "dio" come abbarbicati ad un oggetto ereditato.

Non cambierebbe proprio nulla, se s'introducesse per panteismo l'espressione un po' più concreta di cosmoteismo. Sempre viene infatti negata la personalità che fa parte dell'essenza di Dio, e si assume a causa primigenia di tutte le cose un... ferro ligneo, cioè un Dio impersonale. Orbene, che il panteismo mistico di **Meister Eckart** viva questo Dio, che il panteismo ontologico di **Spinoza** trovi o inventi questo Dio, che il panteismo etico di **Fichte** (e forse già di Kant) aneli e pertanto postuli questo Dio, che il panteismo logico di **Hegel** (e di Schelling) escogiti questo Dio, sempre e comunque – in modo più o meno consapevole – viene conservata artificiosamente una vecchia parola, dopo che questa ha smarrito il suo contenuto concettuale.

Toland – Veniamo ora al secondo, più breve ricordo, alla vera e propria storia lessicale di "panteismo", un termine divenuto da allora così popolare e moderno. Da notare, innanzi tutto, che l'eresia di panteismo è più antica della sua denominazione; i panteisti del Cinquecento, anzi perfino le teorie di Spinoza – che per noi resta il fondatore filosofico del

panteismo -, misero in moto Dio e il mondo, senza che si sentisse il bisogno della definizione di panteismo. Il temerario neologismo non è molto più antico di due secoli.

Nell'anno 1720, Toland pubblicò il suo "*Pantheistikon*" come una specie di catechismo per "panteisti"; ma l'appellativo di "panteista" si trova già nel 1705 nel titolo d'un libello di Toland e, di lì a poco, nella polemica che ne seguì. Ma questo puntata offensiva di Toland del 1705 è per noi di maggior importanza del *Pantheistikon* del 1720, per il fatto che là – a quanto ne so per la prima e unica volta – viene semplicemente constatato il rapporto tra il deismo di Toland, un panteismo ateistico, e il socinianismo meramente non cristiano. Tant'è vero che il titolo del 1705 suona chiaramente: "Socinianisme truly state being an Example of fair Dealing in theological Controversys, to which is profited Indifference in disputes, recommended by a Pantheist to an orthodox friend." Non posso e non voglio negare che questa notiziola bibliografica, in quanto accenna al merito dei sociniani per il riscatto dell'umanità, pare a me più significativa dell'insincera, sfuggente, elastica e ambigua parola "panteismo". Più importante, a maggior ragione, di tutti i tentativi – compiuti da 150 anni ad oggi – di mettere ordine nella definizione, nei generi e nelle degenerazioni della parola di moda "panteismo".

[p.371]

Ma tutto qui suona falso. Fu invero casuale il fatto che quell'immagine del mondo, che abbandonava l'idea d'un Dio trascendente (salvo un alto dignitario di nome "dio") ricevesse la titolazione di "panteismo" (d'altronde non usata mai da Spinoza), e non piuttosto la denominazione – perché no? – di pancosmismo, o di cosmoteismo, o teomonismo. Ed è arbitrario il fatto che gli storici della filosofia hanno poi oracoleggiato sull'accidentale parola "panteismo" e sui suoi componenti (*pan* e *theos* **GRECO**), come se una nuova parola composta – al pari d'una nuova sintesi chimica – fosse sempre qualche cosa di reale! L'arbitrio è poi duplice quando i teologi (e sulla loro scia anche sedicenti filosofi) si strizzano i vuoti cervelli sulle differenze tra panteismo psicologico e cosmogonico, tra ontologico o emanazionistico, o evoluzionistico.

E' vero, invece, che Spinoza fu veramente il re degli atei (come di lui affermò un secolo ostile), ma poté elaborare compiutamente, in tutta sincerità, il "sistema", che poi verrà strumentalmente sfruttato per una mezza riabilitazione del concetto di Dio. Vero è che – *more geometrico* – Spinoza sarebbe pervenuto solo alla negazione di Dio; sennonché la sua abissale nostalgia era più forte del suo metodo logico, geometrico, e lo costrinse a superare il comodo dualismo di Cartesio con il monismo dell'Uno-Tutto. Per la verità, al disopra dei due attributi (pensiero ed estensione), Cartesio aveva proiettato anche un Dio superiore, come una costruzione sussidiaria; per il suo Uno-Tutto, invece, Spinoza – pur sempre devoto nel suo cuore non matematico – mantenne in vita l'antico nome di *Deus*, dopo aver deprivato questo Dio di tutti, ma proprio tutti gli attributi giudaico-cristiani.

La riesumazione di questo panteismo ad opera dei semi-kantiani (l'espressione è di **Ritter**) Hegel e Schelling, è una somma di belle parole: in **Hegel** un discorso ammaliante e abba-

gliante, in **Schelling** una verbosità malinconica. Un tempo, a cavallo tra il Seicento e il Settecento, l'incanto o la pressione (diciamo: l'opprimente incanto) del nome di Dio gravava ancora a tal punto, perfino sulla persona interiormente più libera, che nei Paesi Bassi si preferiva dire panteismo anziché pancosmismo. Tanto che, alla fine, anche i discepoli inglesi di Spinoza – i liberi pensatori – si lasciarono arruolare spontaneamente nella classe dei "deisti", quantunque, da Toland in poi, fossero sicuramente degli atei. Perché il panteismo non era ancora diventato di moda.

[p.372]

12. I DEISTI INGLESI

I. DEFINIZIONE DI QUESTI LIBERI PENSATORI – HERBERT DI CHERBURY

I LATITUDINARI – A.BURY – LINGUAGGIO DISTICO – DEISMO – PIERRE VIRET – FREE-THINKER – NATURALISTI – RAZIONALISTI – DEISMO INGLESE – POSIZIONE SOCIALE DEI DEISTI INGLESI – HERBERT DI CHERBURY – LA "VERITÀ" DI HERBERT – KORTHOLT E HERBERT – BAYLE E HERBERT – LOCKE E HERBERT

L'ondata del libero pensiero, estesasi sul continente nel XIII secolo, dovette farsi sentire anche in Inghilterra, che poco dopo sarebbe divenuta il teatro principale delle battaglie nominalistiche, nonché il paese natale del deismo, sia pure 400 anni più tardi. Una cronaca ci tramanda per l'anno 1254 – quindi subito dopo la morte dell'imperatore che coniò lo slogan dei tre impostori – questa notizia: un bravo monaco non volle più leggere libri dopo aver appreso che tutte le persone sempliciotte cadevano estasiate e attratte da Dio, mentre quelle istruite ne mettevano in dubbio l'esistenza.

Certo, bisogna percorrere una lunga strada da codesta angoscia conoscitiva del Duecento fino all'Illuminismo del Settecento. E' il lungo cammino che conduce dal Medioevo all'età contemporanea; sta di fatto che il razionalismo verso la fine del XVII secolo, e per parecchio tempo ancora, seguitò a chiamarsi timorosamente "deismo".

Al nostro orecchio interiore, la denominazione "deismo" suona ormai obsoleta, ricoperta com'è da una polvere di duecento anni. Più che altro, esso viene valutato ben diversamente. Il deismo sembrava destinato a divenire l'universale e conciliativa religione del futuro; oggi, ne traiamo la sensazione di passato, di arretratezza, d'un pessimo surrogato religioso. Il motivo di questa svalutazione consiste in un rapporto con le parole della lingua, che dovrebbe esser di più che un giuoco di parole. I deisti più incisivi erano abbastanza liberi da voler riscattare l'umanità dalla soggezione alla presunta parola di Dio, vale a dire dalla fede in una Rivelazione, e quindi dall'osservanza di una religione positiva. Non furono

invece abbastanza liberi dal riscattare se stessi anche dall'asservimento alla parola o al concetto "dio". Si elevarono bensì fino alla critica della Bibbia, ma non giunsero tuttavia fino alla critica del linguaggio.

Latitudinari – Nella storia della lingua – stavolta della lingua dotta – è un fatto casuale che l'intero movimento libertario, non cristiano, che ebbe origine in Inghilterra, prendesse nome dai deisti anziché dagli assai più guardinghi "latitudinari".

[p.373] Una vera e propria setta, o anche solo una fazione di latitudinari, non è mai esistita, nemmeno nell'Inghilterra pullulante di sette. Vi nacque e si diffuse solamente la denominazione (*latitude-men*)[29] per indicare compendiosamente, in modo più o meno benevolo, un gruppo di scrittori che intendevano spianare una via d'accesso al cielo più larga di quanto consentano le aggregazioni chiesastiche. Queste persone si distinguevano per la minima quantità dei loro articoli di fede: per esser precisi, soltanto l'esistenza di Dio (in virtù della quale si accostavano ai deisti), e la missione messianica di Cristo, per cui si distinguevano a loro volta dai deisti non cristiani. L'accusa principale di cui erano oggetto, era che riconoscessero come fratelli addirittura i sociniani, ma in fin dei conti anche ebrei, musulmani e pagani.

Fu a causa del suo libro sulla ragionevolezza della religione cristiana che **Locke** venne annoverato di massima tra i latitudinari. E a buon diritto, nella misura in cui latitudinarismo e tolleranza erano pressoché sinonimi; con la differenza che la tolleranza si riferiva piuttosto all'obbligo dello Stato nel sopportare i diversamente credenti, mentre la dottrina dei latitudinari esigeva soprattutto la reciproca sopportazione delle sette.

I teologi tedeschi, ai quali qualsiasi tipo di tolleranza fu estraneo ed inviso per più d'un secolo ancora, esecrarono tutti quegli sforzi che miravano ad un equilibrio o ad una riunificazione delle confessioni, e bollarono come "indifferentisti" tutti quei fautori di pace, distinguendo nel loro interno questi tre livelli: i peggiori indifferentisti erano appunto i latitudinari (che andavano a braccetto persino coi sociniani!), meno infami gli sembravano quelli che perseguivano un'unione tra cattolicesimo e protestantesimo, appena biasimevoli i politici che miravano a stabilire un'intesa limitata al rapporto tra luteranesimo e calvinismo. Purtroppo, non si può negare che in Germania, e analogamente in Francia, l'epiteto di "latitudinari" – difficile da pronunciare, ma bello! – diventasse un insulto che doveva marchiare tutti coloro che non condannavano ogni persona di diversa credenza; e così avvenne anche in Inghilterra, verso la fine del Seicento, ma solo sotto la restaurazione degli Stuart e malgrado l'opinione contraria delle menti migliori.

In Germania, i conflitti teologici vennero usati per fini politici, cioè a dire egoistici, solo dai prìncipi. In Inghilterra, paese d'origine della "larga" via, le controversie teologiche avevano per loro natura un carattere politico, essendo il popolo precocemente politicizza-

[29] "Latitude" significa oggi larghezza, ampiezza, liberalità.

to. Ciò che da noi, ancora oggi, si suole chiamare in questioni di fede la "ipocrisia inglese", era invece da sempre – o almeno dopo la Riforma anglicana – un reale indifferentismo, che non faceva alcuna distinzione tra partiti religiosi e politici e che, per raggiungere determinati obbiettivi, amava unificare partiti altrimenti separati su una comune piattaforma. Perfino negli anni precedenti la prima rivoluzione, oltre ai fanatici puritani che erano concordi solo nell'odio per la Chiesa episcopale, v'erano stati dei puritani tolleranti; **Cromwell** , che guidava un governo teocratico e dispotico, era assai tollerante. Leggendo le più dotte opere teologiche del tempo, si rimane stupiti di quanto forte fosse colà l'influsso della filosofia (Bacone, Cartesio) anche sui difensori del cristianesimo.

[p.374]

Solo quando gli Stuard ritornarono per breve tempo e, in superficie, divampò la durissima lotta tra la vittoriosa Chiesa episcopale e i puritani (ora doppiamente fanatici), quando successivamente – poiché quell'angoscia perdurò ancora per decenni – ogni legge tollerante fu vagliata a fondo, nel timore che favorisse gli odiati cattolici, allora i seguaci della Chiesa alta e i puritani si accanirono insieme contro indifferentisti o latitudinari, i quali volevano vivere in pace con tutti, persino coi papisti. Solo allora, in Inghilterra, il nome di "*latitudinarians*" divenne un'offesa che si scagliava senza scrupoli in faccia ad ogni presunto favoreggiatore del cattolicesimo. Se ne lamenta un libello del 1662, che parla persino d'una nuova setta di latitudinari, dalla cui formazione scientifica e ineccepibile condotta di vita e moderazione politica ci si aspetta la salvezza della Chiesa alta anglicana; analogamente, oggi, i religiosi liberali, avendo pochi seguaci alle loro spalle, si ritengono sinceramente salvatori della Chiesa protestante contro ateismo e cattolicesimo.

In realtà, anche allora c'erano solo religiosi latitudinari, ma non esisteva una formazione comunitaria d'impronta latitudinaria. E quegli stessi liberi religiosi, pur con le riserve della loro ricerca scientifica e delle loro convinzioni platoniche, si erano aggregati completamente alla Chiesa Alta, di cui essi non contestavano affatto la costituzione, il rito e la liturgia in quanto tradizione consacrata, in quanto ragionevole vecchiezza.

Bury – Per questa consuetudine o tendenza inglese, di versare vino nuovo in vecchi recipienti (ciò che la nostra continentale ignoranza definisce appunto ipocrisia), non v'è libro più istruttivo di quello di **Arthur Bury** (1624-1714), il quale lancia la nuova parola d'ordine subito nel titolo "*Latitudinarius orthodoxus*" (1696). Nel 1690, Bury aveva pubblicato uno scritto intitolato "*The naked gospel*" (la nuda, non truccata parola di Dio), che si può tranquillamente definire sociniano, o quasi non cristiano: tutti gli articoli, tranne quelli della fede in Dio e della penitenza, sono superflui; la religione di Maometto è sufficiente per la salvezza degli uomini; Gesù Cristo è stato soltanto un uomo. Lo scritto "senzadio" venne condannato dall'università di Oxford come libello scandaloso, e fatto bruciare dal boia. Quando anche **Jurieu**, l'antagonista di Bayle, pubblicò un appassionato pamphlet contro i latitudinari, e specialmente contro il "Vangelo nudo e crudo" (in quanto opera di sociniani), Bury si difese nel suddetto "Latitudinarius orthodoxus" in una maniera che –

come s'è detto – alla coscienza "continentale" appare ipocrita, tale da rendercelo illeggibile.

[p.375] E non v'è quasi uno dei 39 articoli di fede della Chiesa alta inglese che Bury non sottoscriva in tutta ubbidienza, alla cui coercizione d'altronde egli non si sottragga mediante interpretazioni svalutative. La fatica più immane è, per l'autore, di riconoscere l'incarnazione di Cristo e di dover poi, anche qui, respingere il miracolo. Più temerariamente Bury si esprime sull'eucarestia, alla quale associa il criterio d'una critica storica della Bibbia; dell'eucarestia, come della trinità, si parla come di ragionevoli concetti del cristianesimo, però in modo tale come se per essi non ci fosse da pensare ad un mistero, come se non fosse in gioco alcunché di soprannaturale.

Il tentativo di Bury, consistente nell'affermare col titolo d'un libro l'ortodossia di ogni eresia, in certa misura la giustezza della via "più larga", non ingannò tuttavia i veri ortodossi. Fu dunque questo, sicuramente, l'effetto più immediato del libro "*Latitudinarius orthodoxus*", ovvero che quelle persone che, nella teoria o nella prassi, davano valore ad ogni atteggiamento, pur non essendosi accordate su nessun articolo di fede, venivano adesso riunite sotto il comune denominatore di latitudinari. Ciò che si diceva di loro, in quanto convinzione a tutti comune, era pressappoco un conseguente protestantesimo: la libertà della fede, che si era conquistata a spese di Roma, non si sarebbe dovuta intaccare nemmeno da nuovi sinodi ecclesiastici né da nuovi catechismi. Per loro, la religione più generale e più naturale è anche la più perfetta. Ora, siccome tutto il mondo crede nel Dio Padre – laddove al Dio Figlio credono soltanto i cristiani -, è necessario ritornare alla religione di natura, alla fede di Enoch, di Abramo e... di Mosè. Le spiegazioni relative ai misteri cristiani, specialmente sull'incarnazione di Cristo, sono ambigue; qualche asserto ricorda però il pacato razionalismo dei sociniani.

L'appellativo di "latitudinari", formatosi assai presto, si mantenne però a lungo ancora in un'epoca che non conosceva più il fervore teologico del XVII secolo. Sempre di più si trasformò pertanto in epiteto spregiativo per indicare i tiepidi, gli indifferentisti. Si vedrà in seguito come, in situazioni totalmente diverse, la denominazione ritornerà in onore – verso la metà dell'Ottocento – nella retroversione e calco linguistico di "*Broad Church Party*".

[p.376]

Linguaggio dei deisti – Ma tutti gli onori, che spettavano alla liberazione dalle religioni positive, non si riversarono né prima né dopo sul gruppo del latitudinari, bensì prima e dopo su dissimili fratelli, che si chiamarono – o vennero chiamati – deisti. Solo che i "deisti", tutto sommato, finirono per "cristianeggiare" un po' meno dei latitudinari.

Certo, se devo confessare che questo libro è in sostanza una storia della parola – ovvero la negativa storia etimologica della progressiva svalutazione della parola "dio"-, allora non posso lasciare inosservato neanche il linguaggio di cui si servirono questi scrittori; intendo, naturalmente, non le loro diverse lingue nazionali, bensì il loro patrimonio lessicale, e

per esser precisi anche la loro logica, indipendentemente dall'idioma. Ebbene, nei deisti inglesi bisogna intanto rilevare che i più forti combattenti (come già, prima di loro, Hobbes) espongono le loro ragioni contro la teologia perlopiù nel linguaggio teologico; nell'attacco al cristianesimo, gli anticristi debbono collocarsi sul terreno cristiano, avvalendosi del comune modo cristiano di esprimersi. Ciò vale per Herbert, per Toland (prescindendo dal suo *Pantheistikon*), per Collins, e ancor di più per i minori. Solo **Locke e Hume** saranno esenti da questo *cant*, vero gergo convenzionale), almeno nello loro opere maggiori. E solo **Shaftesbury** e **Bolingbroke** avranno imparato da Bayle a servirsi del moderno modo espressivo degli scrittori laici, esercitando quindi un influsso – grazie al loro stile immanentistico e comunemente accessibile – sulla filosofia popolare in Francia e in Germania.

La maggioranza dei deisti si sforzò di adornare di immagini variopinte l'esangue concetto del loro Dio venuto da qualche parte; là dove le fiabesche qualità della fede fanciullesca parvero in qualche modo conciliabili con la naturalezza e l'indulgenza della comune religione, si credette nelle qualità di Dio non meno che nella sua esistenza. Se però i colori sfumavano totalmente, e per giunta anche i lineamenti d'una figura visibile – come ad esempio quando **Voltaire** insegnava un deismo senza vita ultraterrena e senza bontà divina -, ciò portava ad un'informe astrazione che, nel confronto con le religioni positive, era semplicemente insipida e noiosa.

Nessun'arte era in grado di comprendere e rappresentare questo deismo puramente logico. Perfino l'arte della parola, che pure avrebbe potuto più delle altre impadronirsi del concetto, fallì completamente; le didascaliche poesie deistiche di Voltaire sono vuote e brulle non solo nel confronto con lo splendore cromatico del cattolico **Dante**, ma altresì col fervore del puritano **Milton**. Per non parlare affatto dell'arte figurativa, destinata a naufragare a fronte dell'austero deismo. Perfino la musica non ce la fa ad essere deistica. Nella sua grande Messa, un Sebastian **Bach** diventa pacato, didattico, quanto meno fiorettato, quando vuole esprimere il *Credo in unum Deum*, mentre si eleva nuovamente al suo artistico vigore di fede quando il testo gli offre le parole cristiane: *et incarnatus est et homo factus est.* Per toccare tutta la sua possanza solo con la sensoriale immagine della risurrezione: *expecto resurrectionem mortuorum*! Vero è che Sebastian Bach, il grande Bach, non era deista; fu soltanto uno spirito assai devoto, senza –ismi di sorta.

[p.377]

Deismo – Chi prende le parole come sono, semplicemente in buona fede, finisce per credere ingenuamente che il deismo debba significare suppergiù la medesima cosa che il teismo, costituendo perciò un'antitesi all'ateismo, per cui non dovrebbe affatto entrare nella storia dell'ateismo. Al che si risponde subito che, innanzi tutto, tutti i massimi deisti vennero all'occasione chiamati e bollati come ateisti dai loro contemporanei di fede ortodossa; in secondo luogo, che un documentabile albero genealogico conduce dai deisti inglesi – attraverso enciclopedisti e materialisti francesi – agli ateisti dogmatici di ieri e di

oggi.

Tuttavia, anche volendo prescindere dal giudizio del mondo coevo e dalle ripercussioni sulla posterità, il deismo resta un concetto fluttuante. Allorché le parole si formarono, il latino "deista" venne usato nell'identica accezione del greco "teista" (teos **GRECO** = *deus*), ed entrambi i vocaboli volevano dire veramente che le persone, alle quali si riferivano, non erano atee, senzadio, ma credevano anzi in un Dio. Fino a tutto il Cinquecento, anche un cristiano credente poteva dirsi ugualmente deista o teista. Solo una recente pedanteria ha messo in voga ogni sorta di differenze concettuali tra deismo e teismo, talché il teismo dovrebbe insegnare la trascendenza, il deismo l'immanenza. (O perché non viceversa?)

Viret – Nel senso d'una fede libera e aconfessionale, d'una religiosità non cristiana, l'espressione "deismo" la troviamo registrata per la prima volta nel 1569, molto prima di Herbert. Lo svizzero **Pierre Viret** (1511- 1571) fu compagno di fede di Calvino, anche se non suo collaboratore. Combatté la Chiesa cattolica con scritti dotti e con libelli satirici, per cui fu perseguitato aspramente dagli ortodossi. Superfluo dire che un compagno di Calvino era papisticamente intollerante anche contro i protestanti, quando non facevano parte della sua stessa setta. Il passo che concerne i deisti, ragguardevole per diversi aspetti, si trova nell'epistola dedicatoria del II volume della sua *Instruction Chrétienne* (cito da Bayle):

[p.378]

"Vi sono molte persone che, come i musulmani e gli ebrei, si riconoscono nella fede in qualche Dio e qualche divinità; ma per quanto riguarda Gesù Cristo e le testimonianze degli evangelisti e degli apostoli, considerano tutto questo come fiabe e fantasticherie (...) Con costoro si fa almeno altrettanta fatica, se non di più, che coi musulmani; giacché le loro opinioni religiose sono altrettanto strane, o più strane ancora, di quelle dei Turchi e di tutti gli altri infedeli. Io ho udito che parecchi seguaci di questa masnada si chiamano, con una parola mai usata prima, deisti, che essi vogliono contrapporre all'appellativo di ateisti." (Un contemporaneo di Viret, **P. de Saint-Julien**, menzionava, tra le sette peggiori che Viret cercava di distruggere, quelle degli acristiani e dei deisti.) Prosegue Viret: "Poiché ateista designa una persona senza Dio, costoro vogliono dare ad intendere, col loro nuovo appellativo, che essi non sono senza Dio; infatti essi credono senz'altro – come detto – ad un qualche Dio, riconoscendolo addirittura come creatore del cielo e della terra, come i musulmani; ma di Gesù Cristo non sanno bene che cosa sia e non hanno considerazione di lui e della sua dottrina ... Questi deisti sbeffeggiano ogni religione, sebbene si conformino per esteriore apparenza alla religione di coloro coi quali debbono convivere, ai quali vogliono compiacere, e che essi temono. Tra loro, alcuni hanno qualche concezione dell'immortalità dell'anima, altri pensano in proposito, come anche sulla Provvidenza divina, non diversamente dagli epicurei, come se Dio non si occupasse del governo delle cose umane, lasciando tutto al caso e al giudizio o stupidità degli umani. Io sono inorridito al pensiero che vi sono tali mostri tra coloro che portano il nome di cristiani; e il mio sgomento si raddoppia nel considerare come molti, essendo scrittori e filosofi di professione, sono spesso stimati come dotti e come intelletti più acuti e raffinati, e non soltanto

vengono contagiati da questo esecrabile ateismo, ma addirittura lo riconoscono e lo insegnano pubblicamente, avvelenando più gente con questo veleno. Noi dovremo presto contrastare siffatti mostri con maggior zelo di quanto facciamo con la superstizione e con l'idolatria, se Dio non reca consiglio; ma io ho motivo di sperare che lui vi provvederà. Tant'è che, tra le attuali controversie religiose, molti abusano malamente della libertà concessa di scegliere l'una o l'altra delle religioni in lizza; e si permettono persino di rinunziare ad entrambe, vivendo completamente senza religione. Insomma, se codeste persone si contentassero di affondare da sole nel loro errore e nel loro ateismo, senza guastare gli altri coi loro cattivi discorsi e brutti esempi, allora la calamità non sarebbe tanto deprecabile."

[p.379]

Questo passo di Viret mi sembra di estremo interesse, in quanto testimonia chiaramente la discendenza diretta del deismo (o dell'acristianesimo), dai sociniani. Si constata inoltre che il "deismo" si presentava – quale espressione tecnica – quasi cent'anni prima di **Herbert.** Personalmente, il devoto Herbert non si chiamava certamente tale; ma quasi tutti i suoi successori, da Blount a Shaftesbury, vennero così chiamati sia dagli avversari sia dai compagni di fede, senza che si opponessero a tale denominazione.

Solo quando progredì il "libero pensiero", nonché la rivendicazione della ragione alla creazione d'una religione razionale, e quando questa "pura" religione si attestò nell'Inghilterra brulicante di sette con le istanze d'una positiva religione, solo allora predicatori istruiti e dotti cominciarono a distinguere nettamente tra cristianesimo e deismo. Da entrambe le parti si manifestò un'ambiguità che confinava con la doppiezza: gli ortodossi si vantavano di essere liberi pensatori non meno dei loro avversari, i quali a loro volta si chiamavano "deisti cristiani", asserendo di lottare insieme contro l'ateismo e la superstizione; solo che, per superstizione, s'intese presto ogni religione positiva, sicché l'attacco contro l'ateismo si sferrava in certe occasioni solo per salvare le apparenze.

Free-Thinker -

Come è noto, la più generale e veramente non teologica denominazione di Liberi pensatori *(Free-Thinker*) venne introdotta solo grazie al titolo di un'opera di **Collins** del 1713; ma deve aver circolato nell'uso linguistico già in precedenza, da quando il matematico **Molyneux** chiamò il giovane **Toland**, in una lettera del 1697, un *candid Freethinker*. Vuol dire, evidentemente, un modo di pensare che estende la celebre libertà politica degli inglesi alle questioni religiose, non lasciando prevalere alcuna autorità. Come s'è detto, gli intellettuali ortodossi non volevano che al loro modo di pensare fosse disconosciuto un libero uso della ragione, e chiamavano dunque dissolutezza la libertà dei liberi pensatori non cristiani. Vedremo più avanti come, in Francia, l'espressione di *libre penseur* cadde in discredito, come la parola libertino assunse un senso spregiativo mentre, per lo spirito libero, si affermò l'immodesto equivalente di *esprit fort*.

Naturalisti – Ora, poiché la religione razionale, di recentissima costituzione, veniva

presentata nel contempo come la più antica religione naturale, i deisti vennero definiti dai loro avversari anche col nome di naturalisti.

D'una religione di natura aveva parlato infatti, già nel 1588, il radicale giurista **Bodin**. La denominazione di naturalisti prevalse nel corso del Seicento tra i teologi inglesi, imponendosi nel Settecento tra i filosofi popolari tedeschi. Per esser precisi, implicava già un'eresia: che per la salvezza bastasse la guida della natura, che una rivelazione non c'era stata, né che fosse necessaria.

[p.380]

Razionalisti -

Per molti fra i deisti inglesi, che della ragione facevano la loro unica autorità, sarebbe pertanto stato corretto il nome di razionalisti. Che viene già usato talvolta, nella foga del dibattito, sia per gli spregiatori di ogni fede, sia per i teologi che concedevano troppi diritti alla ragione. Nondimeno, la parola razionalismo divenne un'espressione tecnica solo in Germania, precisamente sotto l'egemonia della filosofia illuministica di **Wolff** e, quale denominazione d'un partito teologico, già all'inizio del XIX secolo.

[p.380]

Ho già ricordato che pressoché tutti quanti i deisti venivano polemicamente bollati come ateisti. Chi si spinge più oltre nella polemica è il mangia-atei tedesco **Chr. Kortholt** che nel suo libro "*De tribus impostoribus magnis*" condanna come ateo perfino il credente Herbert, il quale pone al vertice del suo sistema la dottrina di Dio e dell'aldilà. Vero è che in Kortholt, più puerilmente che in altri, traspare evidente la tesi seguente: chi su Dio la pensa diversamente da me, ebbene, io gli dò dell'ateo.

A ben guardare, solo **Toland** era un ateo completo, in quanto il suo panteismo non riconosce nemmeno un Dio immanente. Sarà questa, in effetti, la parte più ardua della nostra ricerca: di indagare, caso per caso, se il singolo deista fosse ateo nel recondito del suo cuore, oppure se il suo percorso sarebbe dovuto alla fine sfociare nell'ateismo.

Deismo inglese – Io sintetizzo l'intero movimento sotto la voce di deismo inglese, perché è ormai nell'uso e perché l'evoluzione che si compie in questi deisti nell'arco d'un secolo, perviene in Inghilterra ad una certa conclusione, prima che il suo influsso si faccia sentire in Francia e in Germania. Si comprende da sé che il deismo in Inghilterra non cadde giù dalla luna; aveva dovuto precederlo la Riforma tedesca, la propaganda sociniana, la guerra di liberazione olandese e la nuova filosofia di Cartesio, per non parlare dei grandi scettici di tutti i tempi e tutti i popoli precedenti. Nel deismo di questa schiera di scrittori, è comunque assolutamente inglese il fatto che le lotte religiose e politico-religiose d'Inghilterra influenzarono in maggior o minor misura l'apparizione di ciascuno di questi deisti.

Riferendomi a queste connessioni, mi varrò sovente della "Storia del deismo inglese" di **Gotthard.V. Lechler** (1841), come me ne sono servito poc'anzi nella digressione sulla

denominazione globale del movimento. Lechler è invero un moderato; biasima sempre quanto v'è di meglio negli uomini, si rammarica che Toland sia caduto così in basso, fino al panteismo, esalta l'acume d'un pamphlettista ortodosso; ma è pur sempre uno storico scrupoloso, e forse, proprio per questo, abbastanza spregiudicato ed equilibrato nei confronti del deismo, non foss'altro perché lo ritiene (erroneamente) un fenomeno storico superato[30].

[p.381]

Ebbene, Lechler fa almeno dei cenni alla coeva storia politica d'Inghilterra, ma analizza in dettaglio le lotte delle fazioni religiose che colà, più intensamente che altrove, determinarono o quantomeno colorarono i conflitti politici. Ciò che, del deismo inglese, ebbe ripercussioni ed è ancora importante per noi, è forse perenne; ma certo non è possibile capire a fondo le opere da **Herbert** fino a **Bolingbroke**, anzi fino a Hume, se non si conoscono i loro rapporti con le coeve correnti e le aspirazioni che promanavano dai potenti dello Stato e della Chiesa. Non di rado, la critica dei deisti si rivolse anche soltanto contro l'autorità o lo scalpore ottenuto o suscitato in Inghilterra, anche in modo effimero, da sétte spiritualmente modeste.

Terrò fuori da questo contesto le concezioni religiose del grande analitico **Locke,** oltre che del maggior scettico **Hume**, come del resto ho escluso da questa schiera anche la posizione antichiesastica del grande giurista **Hobbes.** Questi tre sommi pensatori hanno influenzato lo sviluppo del pensiero scientifico e pratico in Europa troppo fortemente per non ritenere di sminuirne la portata, volendo mischiarli fra i deisti; i quali in fin dei conti – se raffrontati con tali pensatori – hanno liberato il mondo della cultura solamente dalla rozza superstizione religiosa del popolo, non già dall'universale superstizione verbale del pensiero che si definisce scientifico.

[p.381]

Posizione sociale dei deisti inglesi – Una peculiarità della storia della civiltà inglese, segnatamente nei confronti di quella tedesca, dev'esser ancora evidenziata, ed è che moltissimi tra i maggiori intellettuali, in Inghilterra, o appartenevano a famiglie dominanti, oppure, essendosi formati nei viaggi e nella frequentazione di ambienti piuttosto elevati, erano laici e uomini di mondo.

Non foss'altro che per questo fenomeno, per il fatto che i deisti di illustri natali (Herbert,

[30] Lechler ha un'altissima stima per i deisti, nella misura in cui sono ancorati agli articoli di fede di Hernert, ossia in quanto insegnano un cristianesimo purificato e la tolleranza. Al mangia-deisti **Bentley**, tuttavia, vengono accreditate non solo, con qualche diritto, doti di perspicacia e di grande dottrina, ma gli si dà spesso ragione. **Toland** viene accusato di aver perduto, nel suo *Pantheistikon*, ogni ragionevole moderazione, ma di essere "decaduto" già prima (nelle "Lettere a Serena", ancor oggi degne di lettura) dalla sua altezza scientifica. In parecchi passi del suo libro, Lechler rivela di essere un hegeliano; e avrebbe dovuto sapere, quindi, che l'idea si muove per forza propria e non si appaga mai nella sua prima formulazione. Col che non vorrei aver detto che sarebbe giovevole applicare i tre tempi di Hegel alla storia del deismo, o addirittura alla storia dell'ateismo.

Shaftesbury, Bolingbroke) non ebbero mai a patire persecuzioni, come toccava invece alla gente della strada, una rappresentazione del movimento deistico non darebbe un veritiero ritratto, se si dimenticasse di accennare alla collocazione sociale dei maggiori esponenti. E' infatti una caratteristica dell'Inghilterra che colà parecchie vie nuove nei campi della scienza, della religione e della filosofia (con la sola eccezione della poesia) siano state molto spesso aperte da personaggi socialmente altolocati.

In Germania, tra i maggiori intellettuali d'avanguardia, non troviamo quasi mai il rampollo d'una grande casato; bensì figli del popolo, che al massimo (fatta eccezione per Lutero) salivano al livello di professori scarsamente retribuiti. In Francia, di solito, la spinta proviene parimenti da poveri diavoli; sennonché a costoro si affiancano volentieri portatori di nomi illustri, sicché anche i poveri diavoli, perfino sotto il dispotismo, arrivano a godere un certo prestigio.

[p.382] In Inghilterra osserviamo molto spesso uomini – indipendenti per gli alti natali o per la grande ricchezza – partecipare attivamente alla liberazione spirituale; il che non avviene senza una certa restrizione o ristrettezza della libertà. Un giorno, chissà, un laureando tedesco ci offrirà un'importante dissertazione su "l'influenza dei viaggi sulla libertà dello spirito". I francesi conoscevano soltanto il proprio paese, i tedeschi (fino al tardo Settecento) perlopiù soltanto la propria città; solo il più libero tra i francesi (**Montaigne**), solo il più colto fra i tedeschi (**Leibniz**) avevano viaggiato e conosciuto il mondo; i ricchi inglesi presero l'abitudine, prima che altrove, di accrescere la loro indipendenza per mezzo dei viaggi.

Herbert di Cherbury – Molto prima che scoppiasse la polemica intorno al libro di Bury sui Latitudinari, il deismo aveva trovato il suo primo assertore scientifico. Anche il fondatore del deismo inglese era difatti un ricco lord. La denominazione c'era già stata già in precedenza, ma la prima formulazione sistematica del deismo è opera d'un inglese, cioè di questo **Lord Herbert of Cherbury**.

Lord Herbert (1581-1648) conobbe direttamente l'Europa continentale nei suoi viaggi, in special modo la Francia. Da giovane aveva prestato servizio militare sotto il principe Guglielmo d'Orange, distinguendosi per l'avventuroso ardimento, facendo poi il folle tentativo di reclutare in Francia – perfino tra gli ugonotti – soldati contro la Francia; era stato arrestato, sfidando quindi a duello il governatore che legittimamente l'aveva fatto arrestare. Inviato in Francia come ambasciatore (1616), si espose nuovamente a critiche, venne richiamato, ma infine riconfermato (1622), Giacomo I° lo nominò pari del regno, Carlo I gli conferì il titolo di barone di Cherbury; tuttavia, nelle lotte iniziate nel 1640, fu a fianco del Parlamento malgrado il rischio personale.

Herbert non fu l'unico statista di quel tempo ad esser indotto, dalle sobillazioni e dalle guerre religiose, all'indifferenza per la propria confessione, e quindi alla tolleranza, e per giunta all'accettazione d'una primigenia e universale religione di natura. Già il cancelliere **l'Hopital** dichiarava (1560) le denominazioni di luterani, ugonotti, papisti, quali sinonimi

della rivolta, cercando in tutti i modi di conservare immutabile il nome di cristiano, con che si poteva intendere soltanto una sorta di cristianesimo primitivo.

[p.383] Molto più in là poté spingersi il giurista Jean **Bodin**, il quale ritenne sufficiente (1588) – per raggiungere la salvezza dell'anima – l'osservanza d'una pura liturgia in armonia con le leggi della natura. Quanto fosse cresciuta, nella Francia di allora, l'indifferenza religiosa quale reazione alla rabbia verso l'odio religioso, ce lo mostra una notizia tratta da un libro di **Mersenne**; solo a Parigi, si contavano 50.000 atei, e talvolta una dozzina in un solo caseggiato[31].

Herbert viveva ancora a Parigi quando uscì (1623) il libro del semidevoto cartesiano **Mersenne;** poté quindi approfondire a Parigi le impressioni che aveva raccolto nei viaggi, specie nei Paesi Bassi. Osservava con occhi disincantati i conflitti religiosi in Francia, in Olanda e in Germania; e non v'è dubbio che l'ambiguità di tutte le ragioni addotte dai partiti religiosi lo spinsero a cercare di mettere – al posto delle discordanti religioni positive – una unificante e generale religione razionale. Con premeditazione, designa questa sua religione naturale col nome di Chiesa veramente generale, cattolica, semplice (*monoeides* **GRECO**); la vecchia Chiesa cattolica aveva perso dappertutto, presso i popoli civilizzati, la sua autorità, mentre l'autorità delle nuove Chiese poggiava in effetti sulla ragione.

Aveva ragione, dunque, la Chiesa di Roma ad affermare che la Riforma era stata l'inizio d'un processo inteso a fare dei cristiani, tramite la critica biblica, dei non cristiani! Per la verità, Lord Herbert non è uno spregiatore della religione cristiana; soltanto in antitesi con la sua Chiesa razionale, universale ovvero "cattolica", egli suole chiamare il cristianesimo la religione "speciale". Ma era assolutamente folle la voce che attribuiva anche a quest'uomo la paternità del leggendario libro "dei tre impostori".

Falsa è pure l'affermazione che Lord Herbert sia stato il fondatore del razionalismo. Su questo punto, Lord Herbert – inviso agli empiristri inglesi quasi quanto ai fedeli delle Chiese inglesi – era anzi un po' più moderno dei razionalisti futuri: riconduceva infatti la sua religione naturale ad un sentimento, ad un istinto primordiale. Con molta più ragione, quindi, poterono richiamarsi a lui due nemici del razionalismo, ossia **J.J.Rousseau** e il nostro fondamentalista religioso **Jacobi**.

[p.384]

L'opera fondamentale di Lord Herbert "*Della verità, in quanto si distingue dalla rivelazione, dal verosimile, dal possibile e dal falso"* (1624) appartiene di diritto alla storia della filosofia non meno che a quella delle religioni. Una dozzina d'anni prima di Cartesio, egli muove

[31] Come fonti dell'ateismo, Mersenne cita il libro di **Charron** sulla Saggezza, quello di **Machiavelli** sul Principe, gli scritti di **Cardano** e di Campanella, l'occultista (come diremmo noi oggi) **Fludd**, e i Dialoghi di **Vanini**. Non sarà necessario ripetere ogni volta come il linguaggio corrente degli ortodossi di tutte le confessioni fosse allora assai prodigo nell'appioppare l'offesa di ateo. Lo stesso Mersenne inveiva senza posa contro gli atei, ma era in amichevoli rapporti con tutti i pionieri dell'ateismo.

pur sempre dal dubbio, e già si prefigge – non avendo trovato nei libri sacri e profani di molte epoche e di molti popoli piena conoscenza della verità – di stare nei limiti del proprio io, attenendosi al proprio pensiero. Anche qui intraprende una lotta su due fronti: contro il dogmatismo e, nel contempo, contro lo scetticismo radicale. Certo, vi sono delle idee innate; e se non ci fosse la verità, vi sarebbero certamente delle verità, vale a dire concordanze o analogie tra ... come dire?, tra quali forze o fenomeni queste concordanze sussistono. Ve ne sono di diversa specie: concordanza della cosa con se stessa, concordanza dell'apparenza con la cosa, concordanza dei nostri sensi con gli oggetti, per finire con la verità spirituale, che dovrebbe essere un'armonia di tutte quelle concordanze. Non è del tutto chiaro; tuttavia è chiarissima già l'intuizione che la Verità (prescindendo dalla vuota analogia d'una cosa con se medesima) è sempre relativa. Queste verità sono appunto conoscenze innate (contro cui combatterà presto Locke), comuni e generali, effetti d'un istinto naturale presente in ogni sano individuo.

La "Verità" di Herbert – Certo, Lord Herbert non esaudisce appieno tutto quanto promette nel lungo titolo. Il "falso" e il "possibile" vengono sbrigati alla svelta; neanche il "verosimile" viene distinto dal possibile con quella precisione che **Pascal** introdurrà poi in questa disciplina. Nondimeno, già l'applicazione d'un impreciso concetto di probabilità alla precisione degli accadimenti storici e alle concezioni dell'umana ragione, è molto importante per la critica herbertiana del concetto di rivelazione. Egli pone quattro condizioni che debbono necessariamente esser soddisfatte perché la rivelazione non sia falsa o ingannevole: 1) la fede deve precedere la rivelazione; 2) ogni individuo deve vivere la rivelazione in se medesimo, altrimenti non è che una tradizione o una storia leggendaria; 3) la rivelazione ci deve portare a compiere il bene; 4) essa deve suscitare nel nostro mondo psichico la sensazione d'una divina ispirazione.

Si comprende bene come Lord Herbert, mediante questa critica del concetto di rivelazione (che a noi richiama spontaneamente le idee di **Lessing**), fosse portato a dubitare della verità della storie ebraica e cristiana sulla rivelazione. Egli crede sinceramente – con le cinque tesi che poi proporrà d'improvviso quali fondamenti d'una religione naturale – di aver evitato gli errori delle religioni positive, e di aver impiegato solamente le idee innate che nessuna persona normale potrebbe negare. Non si accorge infatti che tutti i concetti da lui collocati al vertice (Dio, virtù, pentimento, aldilà) sono anch'essi prodotti della tradizione e della storia non meno dei concetti di rivelazione, da lui arditamente respinti.

[p.385]

I cinque cardini della sua religione naturale si presentano quasi simili ai princìpi che – 170 anni dopo, al tempo della Rivoluzione francese – avrebbero creato un nuovo culto: 1. Esiste un essere supremo (*numen)*; 2. A questo essere l'uomo deve riverenza e venerazione; 3. La massima parte di questa venerazione o culto è la virtù; 4. Dobbiamo espiare i nostri errori col pentimento; 5. Dev'esserci una vita futura, dove la virtù viene premiata e il vizio punito.

Come si vede, non si può parlare seriamente di ateismo in un sistema che crede in un Dio e nell'immortalità dell'anima. Del cristianesimo, d'altronde, non è rimasto niente più che una lieve colorazione, quasi un'atmosfera, dei concetti di Dio, virtù, pentimento e immortalità.

Certo, se Herbert non fosse stato una mente critica, la sua pronunciata inclinazione all'utopico fantasticare avrebbe potuto facilmente indurlo a fondare personalmente una setta, in quell'epoca così sovrabbondante di sétte. In nessun altro luogo la sua infatuazione si rivela più evidente che nel suo stesso racconto: com'egli non osò pubblicare la sua prediletta opera "De Veritate" malgrado la lode di **Grozio**, e come in seguito, dopo fervide preghiere, un'indescrivibile voce dal cielo lo incitò a farla stampare. Sennonché il suo spirito critico ebbe la meglio sulla devozione interiore; nella sua intenzione, almeno, offriva al mondo una critica della conoscenza e una critica della religione. La sua idea di verità e la sua dottrina delle idee innate (che egli concepì realmente, quasi come Kant, quali condizioni dell'esperienza) sono state già menzionate. Alla critica della religione si perviene col fatto che Herbert – di tutta la filosofia morale, compresa la religione – fa delle vere idee innate della coscienza "istintiva".

Secondo questa dottrina, dunque, la religione è un istinto compulsivo, che costituisce l'unica e più importante caratteristica distintiva dell'uomo; al punto che una persona "sana" non può essere ateista. Vero è, tuttavia, che molti preferiscono credere a nessuna divinità, piuttosto che ad una che sia fornita delle esecrande qualità attribuite ad essa dai sacerdoti. Dio si sarebbe annunciato tacitamente in ogni persona mediante il sentimento della nostalgia, manifestandosi però soltanto nella natura. La primigenia religione naturale è stata pura e incontaminata, come all'incirca nell'adorazione del Sole, l'emblema più splendido della divinità. Successivamente, questa religione di natura sarebbe diventata idolatria per l'impostura dei sacerdoti. Già nel paganesimo, però, questo o quel nobile pensatore riconobbe rettamente i cinque articoli di fede dell'antica religione naturale.

[p.386]

La non divinità della Chiesa cristiana non viene affermata di brutto da Herbert ma, per il lettore attento, si desume senz'altro dalla relatività del concetto di verità, nonché dall'inverosimiglianza d'una rivelazione trascendente; non lascia dubbi sul fatto che qualsiasi articolo di fede che trascenda i suoi cinque insegnamenti naturali gli sembra superfluo, anzi temerario; è stata l'impostura dei preti – sia nel paganesimo sia nel cristianesimo – ad aggiungere siffatte invenzioni alla religione naturale. Contro la ragione non c'è bisogno di credere alcunché; ciò che si insegna al di là della ragione, non è mai sicuro. Solo la ragione è in grado di estrarre, anche dalla Bibbia, le verità generali o quelle cattoliche.

Kortholt e Herbert – La schietta intenzione di Herbert poté disconoscerla soltanto il fanatismo d'un Kortholt, il quale – come s'è detto – definì Herbert, Hobbes e Spinoza tutt'insieme "i tre grandi impostori". L'omonimo pamphlet di **Chr. Kortholt** (1633-1694) si

distingue, ciò nondimeno, dalle altre contemporanee apologie del cristianesimo per scrupolosità e risolutezza; possiamo desumerne, a nostro vantaggio, il ragionamento in virtù del quale Herbert apparve ai teologi evangelici come un vero e proprio anticristo. Io cito tutti i passi necessari dalla seconda edizione, pubblicata nel 1701 dal figlio dello zelante teologo sotto il titolo "*Christiani Kortholti etc. de Tribus Impostoribus Magnis liber*", non avendo potuto, nella mia attuale situazione, procurarmi la prima edizione.

Kortholt biasima soprattutto la superbia che si manifesta in tutti gli scritti di Herbert; il suo proposito è innanzitutto quello di stabilire i limiti del pensiero umano, chiarendolo ai dotti e agli ignoranti; mette perciò in ridicolo il nuovo linguaggio di Herbert che (molto prima di **Hemsterhuis**) si appella allo spirito interiore del lettore, che parla di Dio quasi paganamente come del migliore e massimo ente, esaltando infinite volte le sue cinque tesi come l'unico criterio della fede e dell'azione. Kortholt lo dice in tutta sincerità: questo Herbert, che pur riconosce un essere supremo, lui lo definisce tuttavia ateo, in quanto è nemico della Chiesa cristiana. Chi spaccia per vera fede le idee innate di Dio e del governo del mondo – senza darsi pensiero della Rivelazione -, è per lui un ateo bello e buono.

Nell'estratto di Kortholt, la cosa più istruttiva è osservare le tesi di Herbert che suscitano la particolare indignazione del libellista. Ebbene, Herbert ha ammonito sovente a credere devotamente e a non negare nulla, finché qualcosa non contrasti direttamente con le qualità divine. Ciò che non viene riconosciuto né tramite il naturale istinto, né mediante i sensi interni ed esterni, né con logiche deduzioni, non dovrebbe esser detto vero per nessun motivo. E qui Herbert introduce il concetto del verosimile. A questo punto, Herbert s'eleva – tra il raccapriccio di Kortholt – al più gagliardo pensiero della sua esegesi biblica: una rivelazione che non sia personalizzata, immedesimata nell'individuo, non merita alcuna fiducia.

[p.387]

"Infatti, tutto quanto si accetta da altri come rivelazione, non è più Rivelazione, ma piuttosto tradizione o storia; tant'è che, dipendendo la verità d'una tradizione da chi l'ha tramandata, il fondamento della fede è fuori di noi, e noi non possiamo far altro che ammetterne la verosimiglianza (...) Ogni credenza, anche se sopravvive attraverso i secoli, si regge in fondo sul sapere o sulla conoscenza dello scrittore al quale si fa risalire la vicenda narrata; qui, come sempre, il sapere deve precedere il credere e non potrà che confermarlo."

Ogni volta, comunque, sarà per chi ascolta altamente verosimile ciò che il narratore tiene per vero. Ogni antica narrazione poggia su supporti ipotetici e instabili, e così pure, anzi in special modo, le figure e le vicissitudini d'una fede antica. Quanto viene annunciato da persone estasiate come ispirazione dello Spirito santo, e non goda l'indubitabile fiducia dovuta alla personalità di chi è toccato dalla grazia, ebbene, tutto ciò va respinto, altrimenti il mondo religioso sarebbe presto invaso da siffatte fantasticherie ed imbrogli.

La semplice fede viene costantemente contrapposta alla verità, al sapere, come diremmo noi. Tutto il Medioevo non aveva mai concepito il credere in modo tanto soggettivo: "Se

vogliamo ammettere che tutte le testimonianze dei grandi scrittori siano vere, quei racconti diventeranno verità non per te, ma solo per coloro ai quali erano indirizzate; per te, esse saranno soltanto verosimili."

Herbert non si perita di applicare questi princìpi alla Bibbia. I racconti sulla creazione del mondo e sulla redenzione della specie vanno dunque indagati non meno degli altri asserti sulla cosiddetta rivelazione; non si può infatti non ponderare a fondo se la religione non sia stata resa incerta, esiziale, inquietante, a causa appunto di tutte le aggiunte che sogliono esser inglobate nei cinque "dogmi" della religione razionale.

Kortholt, insomma, non si capacita che Herbert tratti la religione cristiana alla stessa stregua delle altre, giudicando di ugual valore tutti i sacri testi religiosi e parlando nella stessa maniera dei misteri o delle consacrazioni cristiane – parificate a quelle pagane – come di mere cerimonie; che mostri solo scarsa attenzione per i martiri d'una dubbia verità, che raccolga con palese compiacimento i passi in cui Mosè, i profeti, gli apostoli, e perfino Cristo vengono imputati di mistificazione. **[p.388]**

Nei suoi cinque articoli di fede, Herbert ritiene da escludersi ogni eventualità di imbroglio o di raggiro; nondimeno, così come sopravvengono delle particolarità religiose sulle quali non tutti i popoli convergono, c'è pure in fondo il sospetto, o un certo odor di truffa. Segnatamente a riprova delle doti profetiche, Herbert richiede dei requisiti assai rigidi, ma peraltro non tanto ironici quanto, qualche anno dopo, Spinoza avrà nel suo Trattato; eppure si sa quanto tutte le apologie del cristianesimo si fondino sulle profezie. Ebbene, di quanto dice un profeta c'è da fidarsi ancor meno di quel che dice uno storico; quel che predice, altrimenti, l'avrebbe descritto fino ai più piccoli dettagli, come un testimonio oculare, con tutti i dati sulle sembianze, la faccia, la statura eccetera, del personaggio annunciato. Ma allora – esclama Kortholt, ormai in preda alla disperazione – nemmeno Geremia e Isaia sono stati veri profeti!

Ancor più sbigottito, se possibile, Kortholt si mostra quando Herbert sembra voler dire che non esiste alcuna parola di Dio "garantita", che non è affidabile nemmeno Mosè. In realtà, Herbert aveva diffidato dal prestar fede ai dati dell'Antico Testamento sui dettami di Dio e sulle conversazioni con Dio: "Chi era presente, chi può testimoniare di aver riconosciuto la voce di Dio, di poter confermare la testimonianza del sacerdote?". Chi è capace di dubitare così temerariamente nella presenza e nel contributo dello Spirito santo nella Bibbia, ebbene, costui bisognerà crederlo davvero capace di considerare l'intero cristianesimo come un'istituzione umana, transeunte; e in verità è evidente che Herbert, pur avendo insegnato la novità dei dogmi cristiani (in contrasto coi suoi propri cinque articoli, sedicenti eterni), si aspettava anche l'estinzione del cristianesimo e la vittoria della sua religione razionale su quella cristiana, preconizzandola per tempi assai ravvicinati.

Ho dovuto occuparmi di Kortholt, teologo ortodosso e dai limiti "continentali", per constatare come la teologia protestante reagì al primo apparire del deismo. Non ho però

bisogno di fare i conti coi numerosissimi scritti per mezzo dei quali molti benestanti prelati inglesi hanno difeso il cristianesimo contro la religione naturale di Lord Herbert; contengono infatti insignificanti chiacchiere pretesche, suscitando indicibile tedio, come del resto anche le "Riabilitazioni" che **Leland** credeva di dover aggiungere ogni volta ai suoi ottimi ritratti antologici dei deisti inglesi. Devo però menzionare qui due altri pensatori che pure si occuparono di Lord Herbert: in breve, il presunto attacco del critico Bayle, un po' più a lungo la significativa replica del filosofo Locke.

[p.389]

Bayle e Herbert – Bayle cita il fondatore del deismo inglese nella nota I al suo articolo dedicato ad "Apollonio di Tiana". **Ch.Blount**, allievo e divulgatore di Herbert, aveva tradotto in inglese (1680) la biografia di Apollonio, aggiungendovi una quantità di chiose non cristiane che (afferma Bayle) erano state desunte in gran parte dai manoscritti di Herbert, suscitando grande scandalo fra i benpensanti. Orbene, Bayle esprime il parere, nello stesso testo in cui – come al solito – cerca di farsi passare per ortodosso, che il libro sia stato condannato (1693) e bandito con ragione. Nella nota, però, egli parla del manoscritto "*du fameux Baron Herbert; c'est le nom d'un grand Déiste, s'il en faut croire bien des gens"*; e ribadisce la sua approvazione per la condanna, richiamandosi ancora, con la consueta prudenza e ironia, all'opinione altrui. Quanto a Blount, dovremo studiarlo in seguito più da vicino.

Locke e Herbert – Molto più seria e profonda è la maniera in cui Locke si schiera contro il suo connazionale nel suo grande "Saggio sull'intelletto umano". In quest' opera – pionieristica per la teoria della conoscenza e per la critica linguistica – il secondo capitolo del primo libro è dedicato alla dimostrazione che non esistono nella mente dei princìpi innati; e il terzo capitolo alla prova che non esistono nemmeno princìpi innati del comportamento. Notoriamente, è questo uno dei capisaldi di Locke; ci porterebbe troppo lontano mostrare quanto questa tesi empiristica (o, per me, sensualistica) sarebbe divenuta feconda per la psicologia, ancora impregnata di teologia; ma anche questa unilaterale affermazione è stata superata già da Hume e Kant, e più recentemente da **Spencer,** il quale ha posto l'ereditarietà o l'esperienza di tutti gli antenati al luogo delle idee innate.

Come già rilevato, Lord Herbert fondava i cinque princìpi della sua religione naturale, anzi "cattolica" (**Kirchmann**, nella sua traduzione tedesca di Locke, sembra intendere alla lettera la parola *cattolico*, riferendola alla Chiesa romana, il che genera un'assurdità), radicandola in qualcosa di simile alle idee innate, ad un congenito istinto della mente. Nei paragrafi dal 15 al 19 del terzo capitolo, Locke contesta questa concezione, non senza sottolineare di aver conosciuto il libro di Herbert solo dopo la stesura dei precedenti paragrafi. Con un inchino al cospetto d'un uomo così geniale (*a man of so great parts*), Locke critica i contrassegni da cui Lord Herbert si propone di ravvisare tali concetti o fondamenti, dopodiché cita – nella lingua latina dell'originale – i cinque insegnamenti religiosi della natura. Malgrado la sua superiorità, Locke non mette in discussione la

verità di queste tesi, "ove fossero rettamente comprese", contestando però che esse siano innate. Con il consueto riserbo, dice la sua sull'essere supremo (*supremum numen*), ma non si esprime sull'aldilà; ritiene comunque che, se il dito di Dio avesse iscritto davvero negli animi alcune verità generali, allora quelle cinque tesi non farebbero maggior spicco delle altre; talché sarebbe, per esempio, un principio altrettanto innato il seguente: "Agisci allo stesso modo in cui vorresti che gli altri agiscano nei tuoi confronti."

[p.390]

Più vivacemente che mai Locke critica il concetto di virtù, nonché l'asserto che la virtù sia la migliore venerazione di Dio. Come aveva combattuto anche altrove la prova dell'esistenza di Dio in base al *consensus gentium* con l'antica dottrina scettica della disparità delle opinioni popolari, così Locke respinge ora il concetto di virtù come di idea comune a tutte le comunità umane. Lo fa in modo talmente risoluto da esercitare già – su questo concetto – certi motivi di critica linguistica. Essenziale è qui il significato, non tanto il tenore di tali enunciati; di conseguenza, *peccato* è una parola d'incerto significato. Ma in ultima analisi – e qui Locke mi sembra che pratichi la più raffinata critica del linguaggio – la conoscenza di innati princìpi pratici deve necessariamente precedere quella dei loro simboli lessicali; perfino un sordomuto dovrebbe esser in possesso di quei princìpi innati. In conclusione, Locke afferma – pur con riserve – che si apprendono tali princìpi dal linguaggio dalle leggi e dai costumi del proprio paese. In verità, Locke è stato molto di più che un liberatore dai preconcetti religiosi. Anche per questo dovrò ritornare, in un diverso contesto, sulla sua importanza ai fini del razionalismo e della tolleranza; non foss'altro perché, tramite il suo discepolo Voltaire, divenne, accanto a Shaftesbury, il più autorevole educatore del continente.

[p.390]

II. BROWNE, CROMWELL, MILTON, BLOUNT

THOMAS BROWNE – "RELIGIO MEDICI" – RELIGIONE D'UN MEDICO – RIFLESSIONI DI UN MEDICO – L'ETÀ DI CROMWELL – TH. CARLYLE – CROMWELL – TEOCRAZIA E TOLLERANZA – MILTON – CHARLES BLOUNT – EFFETTI DELLA RIVOLUZIONE INGLESE – PRESBITERANI, INDIPENDENTI E ALTRI – BLOUNT PRECURSORE

Al di là del gruppo che si suole annoverare tra i liberi pensatori vi fu in Inghilterra, dalla metà del XVII secolo, una certa libertà nella trattazione di questioni teologiche. Certi scrittori che operarono *ex professo* contro l'ateismo – e segnatamente contro lo spinozismo, come **Henricus Morus** – non erano sempre completamente ortodossi. **Robert Boyle** e **Cudworth** rappresentavano una filosofia della natura che non era più cristiana, quantunque **Boyle**, uno dei fondatori della *Royal Society*, fosse tra l'altro a capo d'una società biblica, e per quanto Cudworth potesse ritenere il suo intellettualismo nominalistico come un antidoto contro l'ateismo. Perfino il mangia-deisti Kortholt ha tanta moderazione e

buon senso da esitare alquanto prima di collocare tra gli atei il fondatore teorico del deismo Herbert di Cherbury. La classificazione, appunto, è ancora più ardua quando si parla di umane concezioni piuttosto che di eventi naturali; ma qui di classificazioni non si tratta per niente.

[p.391]

Browne – Per il suo libro "*Religione del medico*", Th. Browne viene dunque classificato dagli uni tra gli ateisti, dagli altri fra gli indifferentisti; ma, per un vero "cavallo di battaglia" di Dio, l'indifferentismo, si sa bene, è un vizio ancor peggiore di qualsiasi dogma dell'eterodossia. **Thomas Browne** (1605-1682) scrisse le sue ereticali opere su religione e medicina all'epoca di Cromwell, prima dell'esecuzione del re, molto prima di Toland e di Collins. L'aveva preceduto il deismo di Herbert, un annacquato cristianesimo ridotto a pochi dogmi. In diversi punti, la dottrina di Browne è ancora più cristiana, dal momento che egli professa la religione del redentore, degli apostoli, dei padri della Chiesa e dei martiri, ossia un cristianesimo primitivo senza precisa collocazione temporale. Ma in altri punti, per esser precisi, egli è molto più naturalistico; parla sì d'una prima causa, che chiama Dio, ma dà molta più importanza alle cause finali, con l'ausilio delle quali si lascia benissimo concepire l'idea d'una divina Provvidenza, e Browne parla infatti molto di provvidenza. Sennonché già allora si stavano delineando le plastiche nature di **Cudworth**, sotto le quali le cause finali venivano intese come immanenti, cosicché alla fine la grande universale natura plastica poteva surrogare facilmente la divina volontà del creatore. In questo senso le cause finali, se non gli si sottende un disegno divino, contraddicono al concetto d'una prima causa, che dev'essere necessariamente una causa precedente ed efficiente.

La Chiesa subodorò subito, in Browne, un naturalismo di tal fatta, ma non fu abbastanza sottile da poterlo epurare, e quindi condannare, a motivo delle sue cristianeggianti locuzioni. Ciò che essa osò criticare, furono le molto minori trasgressioni contro l'ortodossia anglicana dell'epoca. Browne si diceva figlio della religione riformata, ma non gli piaceva la denominazione di "riformato"; e i servitori della parola hanno sempre posto la parola al di sopra della cosa. Browne commise un sacrilegio ancora peggiore; ciò che occasionalmente univa ogni volta, malgrado tutti i conflitti, le sette inglesi, era l'odio verso il papato, contro la *popery*; e Browne era abbastanza temerario da confessare che lui frequentava, in caso di bisogno, anche una chiesa cattolica, che intratteneva buoni rapporti con dei papisti, pregando con loro o per loro. Si tenga presente che ancora Locke e Hume, 50 o 100 anni più tardi, escludono talvolta dalla tolleranza i cattolici, oppure indirizzano in apparenza solo contro il papato i loro attacchi contro il cristianesimo; e si comprenderà come, intorno al 1650, Browne doveva, proprio a motivo della sua tolleranza, dar adito al fondato sospetto di indifferentismo, e quindi all'infondato sospetto di ateismo. Oltretutto, era arrivato al punto di ammettere, per i sinceri e onesti pagani, l'eterna beatitudine o, quantomeno, ad assegnar loro nell'inferno un *limbus* meno rovente.

[p.392]

Lo stesso **F.A.Lange**, tutt'altro che incline al clericalismo, afferma nella sua "*Storia del materialismo*" (I, S.290) che Browne avrebbe scritto il suo capolavoro scettico solo per liberarsi dal sospetto di ateismo, come qualcuno che non conosca gli atti che lo riguardano. Per tale insinuazione, si richiama al "Polyhistor" di **Morhof**, dove però (se io leggo bene) si afferma una cosa assai diversa: che Browne divenne sospetto in Inghilterra di essere non ortodosso nel senso inglese – di non esser puritano o qualcosa del genere – per cui avrebbe scritto la sua "Religio Medici" a proprio discarico, e che questo libro fu accusato di ateismo[32].

***Pseudodoxia epidemica* o errori volgari –** Faccio precedere una valutazione della seconda opera di Browne, perché in essa si manifesta più schiettamente la sua visione del mondo, senza teologici strabismi. Si tratta di "*Pseudodoxia epidermica*"; io la cito nella traduzione francese del 1733; a tutt'oggi, non ho potuto procurarmi la traduzione tedesca del 1680, e ancor meno l'originale inglese del 1643. Contrariamente all'affermazione di **Buckle** che anche Browne, dopo le tempeste della rivoluzione inglese, avrebbe cambiato il suo atteggiamento, io vorrei evidenziare quanto questo libro fosse libero da acrimonie religiose in un'epoca che sembrava disgregarsi nelle battaglie chiesastiche. In esso, Browne si mostra a noi del tutto disinteressato sia in campo teologico sia filosofico; egli è un acuto, illuminato osservatore, che verifica ogni cosa personalmente, tutto teso a correggere – segnatamente nel campo della scienza naturale – innumerevoli errori ricevuti dalla tradizione, senza mai arrestarsi nella foga della rettifica né dinanzi all'autorità di Aristotele né a quella della Chiesa.

[p.393] Subito, in uno dei capitoli introduttivi (I, p,48 segg,), definisce la fede nell'autorità come una delle cause dei più diffusi errori; è la cieca fede in determinati scrittori e in un determinato popolo, quello dei Greci. In certe scienze, però, l'autorità non ha nulla da dire, in tutte le altre mostra invece i suoi limiti; solo nelle dispute borghesi il giuramento ha un suo scopo, non là dove il convincimento deve conformarsi soltanto alla ragione. **Lattanzio** ha un bel dire che la terra è un disco, **Agostino** ha voglia di negare gli antipodi, ma che ce ne importa a noi? Tra gli scrittori classici la cui autorità non si può accampare contro la ragione e l'esperienza, si menziona, oltre agli antichi scienziati e naturalisti, anche il padre della storia, **Erodoto**; tra i moderni, **Alberto Magno** e **Cardano.**

"Anche gli scrittori ecclesiastici vanno messi, a parere di molti, nella stessa schiera, sebbene meritino per altri versi la grande considerazione di tutti i tempi. A prescindere dagli scrittori di leggende, neanche i più celebrati padri della Chiesa[33] furono esenti da Pseudo-

[32] Poiché io mi soffermo alquanto su certe meticolose precisazioni, eccone un'altra. Nel 1728, uno studioso iperscaltro espresse la congettura che il titolo, secondo l'intenzione dell'autore stesso sarebbe dovuto suonare "*Th.Browne, Angli Medici, Religio*"; un refuso ne avrebbe però ricavato il titolo conosciuto "*Th. Browne Angli, Medici Religio*". Ma tutto depone contro questa superflua ipotesi, specialmente perché un errore di stampa nelle lettere d'un titolo è inaudito.

[33] Il primo radicale assalto contro la sopravvalutazione dei padri della Chiesa (nei problemi della morale più che in quelli della dogmatica) avvenne nel 1728, in un libro del professor **Barbeyrac,** a Groningen, dal titolo "*Traité de la Morale des Pères de l'Eglise*").

doxia epidermica, ovverosia da errori volgari." (p.64) Costoro rinforzano le loro prescrizioni morali con esempi tratti dal mondo animale, i quali altro non sono che mere favole; quando il popolo apprenderà che nei racconti sulla fenice, sul pellicano, sul basilisco, non c'è nulla di vero, sarà propenso a tener per falsi anche i precetti morali. "Similmente avviene delle sacre Scritture, quando non sono precise, ma raccontano le cose secondo le idee popolaresche." (S.69) Browne, insomma, preferisce dar credito (per l'astronomia e la matematica) a Tolomeo e a Pitagora piuttosto che a Mosè.

Nella restante enumerazione della cause degli "errori volgari", Browne non è meno incurante dell'ortodossia. L'umana ragione è, per sua natura, assai debole; i primi uomini, ancor prima del peccato d'origine, erano stupidi e falsi. L'errore poggia di solito su falsi giudizi, e l'umana capacità intellettiva è ristretta. Di conseguenza, medici e astrologi, veggenti e politici non hanno difficoltà ad ingannare il popolo. A ciò si aggiunge l'ambiguità del linguaggio, che ha condotto alla maggior parte degli errori e delle opinioni ereticali. Credulità, dabbenaggine e pigrizia fanno da durevole puntello agli errori.

" Ma ciò che ancor più ha ostacolato la verità, frenando massimamente il progresso delle scienze, è il pregiudizio a favore degli antichi e la testardaggine nella soggezione alle loro scelte: un pregiudizio che sussiste ancora oggi e che arriva fino alla superstizione (...) I moderni scrittori non hanno vita facile; l'invidia li perseguita, i contemporanei e i loro successori li criticano senza tregua. Nulla è così ingiusto, nulla ci tiene più lontani dalla conoscenza vera, quanto questa cieca arrendevolezza all'autorità degli antichi, i quali di molte cose hanno saputo ben poco, anzi nulla. (p.36)". Pur limitandosi al solo **Aristotele,** venerato come un oracolo, si potrebbero addurre infiniti esempi.

[p.394]

In tale contesto, fa una strana impressione che il libertario Browne – quale ultima causa degli "errori volgari" – tiri in ballo Satana, sia pure il satana invisibile e per giunta con la riserva che noi resteremmo inclini all'errore anche qualora il regno di Satana venisse totalmente annientato. Neanche Satana, tuttavia, ha potuto far sì che l'uomo negasse l'esistenza di Dio; il Satana, infatti, deve credere che Dio esista. (L'ateismo, dopo tutto, viene sì definito la maggior menzogna (p.76), ma non già un delitto!) Alla fine, a Satana si rinfaccia soltanto di aver introdotto il politeismo dei Greci e dei Romani, nonché tutte le possibili specie di cure superstiziose.

I libri successivi sono una sequela di rettifiche di errori che dominano, nella plebe quanto fra le persone colte, e che riguardano fenomeni propri di tutte le discipline naturali. Il quinto libro tratta della figurata rappresentazione di personaggi e racconti biblici; il sesto e settimo libro presenta perlopiù false immagini della geografia e della storia biblica. Alla base di tutto si percepisce questa intenzione didascalica, istruttiva, senza che in nessun momento s'intacchi in qualche modo un dogma. Basteranno pochi esempi a far constatare il modo in cui Browne suscitò scandalo, mentre pareva che combattesse – solo spregiudicatamente – la superstizione popolare (all'esterno della Chiesa).

L'odio per gli Ebrei aveva generato la generale opinione che ciascun ebreo fosse riconosci-

bile da uno sgradevole odore; ebbene, ciò non è confermato né dalla ragione né dall'esperienza (I, S.478, segg.). Fosse davvero così, per le autorità di Francia e di Spagna sarebbe uno scherzo individuare dal loro odore gli ebrei indigeni e saccheggiarne i beni. Il popolo ebraico non è meno impuro e ibrido degli altri popoli; quindi, ammesso che il cattivo odore dipenda dalla razza, non si potrebbe riscontrare giustappunto in tutti quanti gli ebrei. Eppoi, come metterla con gli ebrei battezzati? La puzza sparirebbe dopo il battesimo? Evidentemente, è stata l'antichissima avversione per gli ebrei a generare questo preconcetto.

Ancora. I più celebri pittori non hanno abbandonato l'abitudine di raffigurare Adamo ed Eva con l'ombelico. Il che è un'assurdità, giacché l'ombelico serve all'unico scopo di nutrire il feto nella madre, mentre né Adamo né Eva sono usciti da grembo materno. (II,p.13)

Falso e fuorviante, insomma troppo antropomorfico, è quindi rappresentare Iddio padre sotto forma di vegliardo. (II, p.85)

[p.395]

L'ebreo errante, che Browne conosce dal racconto di Matteo di Parigi, sarebbe in grado – se veramente vivesse ancora – di dirimere tutti i conflitti delle sette cristiane, e di convincere gli Ebrei della verità dei vangeli; ma dove trovare una storia altrettanto incredibile quanto questa dell'ebreo errante? (II, p.327)

Epicuro viene calunniato da quasi tutti gli autori; ma egli insegnò una morale assai più nobile di quella attribuitagli circa il piacere dei sensi. Come ha dimostrato **Gassendi** in modo inoppugnabile. (II, p.329)

Nel penultimo capitolo del settimo e ultimo libro, Browne, dopo alcune irrilevanti correzioni storiche, prende a criticare – in modo marginale, quasi di passaggio – un detto della Bibbia e alcune leggende cristiane. "Se qualcuno crede pure che l'asina di Bileam ha parlato, ma altrimenti rifiuta poi ciò che i turchi affermano del cammello di Maometto, e tant'altre cose simili, ebbene, allora io non mi sento di biasimare tale miscredenza." (II, p.336) Ora, se qui Browne – trattandosi direttamente della Bibbia – si trae d'impaccio con palese ironia, lo sentiamo decisamente scettico riguardo alle leggende e ai miracoli di Gesù e di Maria che non possono appellarsi senz'altro alla Bibbia. "La ragione non ci permette, nelle cose che non riguardano il dogma, di tener per vera qualsiasi cosa che contraddice al raziocinio e ai sensi." (II, p. 337)

Nel capitolo conclusivo, Browne esprime, sia pur con estrema prudenza, il parere che l'era cristiana abbia prodotto avvenimenti molto peggiori dell'era pagana, vale a dire crimini religiosi che disonorano al tempo stesso il cristianesimo e l'umanità. (II, p.341)

Come si vede, il libro *Pseudodoxia epidemica* non è ateistico, e nemmeno apertamente ereticale. L'autore appartiene solo alla schiera di coloro che non ce la fanno più a sentire le favole del vecchio sapere scolastico-aristotelico, che vogliono contribuire alla costruzione

d'un sapere completamente nuovo, della *Scienza nuova* di **Galilei** e di **Vico**. Non è assolutamente all'altezza d'un **Bacone di Verulamio** , il quale fu uno dei primi (non certo il primo) a creare le basi della nuova scienza sperimentale; purtuttavia, Browne si accontenta di polverizzare cento piccole menzogne, senza preoccuparsi se queste bugie sono state protette o no dalla credenza religiosa.

[p.396]

Religio Medici – Altrettanto non ateistico, eppure totalmente deistico a dispetto del suo linguaggio positivo, è il suo sopra nominato primo libro – "Religio Medici" -, che gli procacciò una lode quasi incondizionata da parte di **Gottfried Arnold** , e violenta critica da parte del cacciatore di atei **Johannes Müller**. Quest'ultimo, autore dell'ortodosso *"Atheismus Devictus"*, mette il buon Thomas Browne in uno stesso mazzo con quegli "scellerati senzadio" **Vanini** e **Campanella**: "Nel libretto denominato *Religio Medici* l'autore si dà le arie di difendere seriamente i capisaldi della dottrina divina, mentre alla fine d'ogni capitolo vi appende uno scrupolo o un dubbio, per cui viene demolito tutto quanto aveva prima costruito; questa è una vera serpentina astuzia del demonio, con cui esso adesca e piega i semplici." (p.32)

Nella sua "Storia della Chiesa e delle eresie", (III, p.80 segg.) Gottfried **Arnold** giudica i *Pseudodoxia epidermica* una bella opera, ma poi recensisce ampiamente solo la "Religio" di Browne. Quest'autore – dice – è stato considerato ora scettico, ora indifferentista o sincretista perché, a suo avviso, ciascuno può esser felice nella sua propria fede. "Ma di lui hanno dato un giudizio molto più 'crasso' alcuni, che l'hanno bollato senz'altro di ateismo (...) Il motivo su cui hanno fondato questa orribile accusa sarebbero le parole dell'autore, là dove scrive che vi sono nelle Scritture – specialmente nella storia di Sansone – delle cose in apparenza non dissimili da quelle delle favole e dei romanzi. Il che gli è stato addebitato quale bestemmia e scherno della Scrittura, incuranti del fatto che egli, con molto scrupolo e con esplicita limitazione, precisa: quando menti rozze e non illuminate leggono cose siffatte." Arnold mette in risalto la tolleranza di Browne, di cui diede prova non solo verso cattolici e pagani, ma anche verso musulmani ed ebrei; Browne amava dirsi cristiano, ma vedeva di buon occhio (dalle sue stesse dichiarazioni) anche coloro che respingono un così bel titolo. Arnold è quindi in piena sintonia con la tolleranza di Browne, con la sua indipendenza dalla bellicosa teologia e infine, in special modo, con una certa inclinazione alla mistica.

Significativi della maniera in cui allora, e quasi costantemente, opere e stampe di contenuto illuministico dovevano esser propagate, sono appunto le indicazioni del traduttori e degli editori. L'edizione parigina della traduzione latina ricorre all'espediente di spacciare il tollerante anglicano per un mezzo cattolico. L'autore d'una traduzione tedesca – **Georg Benzky** (1746) – ritiene il libro del tutto innocuo. E un anonimo tedesco, palesemente protestante (dietro le iniziali L.N.M.E.M. si cela l'ex diplomatico **Levin Nicolaus von Moltke**), scrivendo un commento al libro, intende sostenere, con la sua penosa fatica erudita, le tesi utili di Browne, attenuando l'effetto di quelle inquietanti. Io mi baso sull'edizione di Strasburgo della traduzione latina (del 1676) a cui sono accluse le ampie,

ma spesso inutili annotazioni di Moltke.

[p.397]

Religione d'un medico – Già il primo capoverso contiene un enunciato senza precedenti, inaudito per l'età delle guerre di religione in Europa e del fanatismo religioso in Inghilterra: "Per quanto concerne la mia religione" (*ad religionem meam quod attinet*), Browne ha il coraggio di parlare del suo credo come d'una fede privata; e d'altronde, apprendiamo dalla sua stessa breve prefazione che aveva scritto questo libriccino già anni prima, per sua personale edificazione, che non vuol inculcare a nessun altro la sua convinzione, senza sognarsi di esser un riformatore e tanto meno un fondatore di religione. A suo parere, non vi sono mai stati veri atei; l'uomo è un animale religioso. Né **Epicuro**, che negava la provvidenza, né gli stoici con il loro ineluttabile destino sono stati degli ateisti. Neppure l'esecrabile autore del "Libro dei tre impostori"! Ogni paese ha il suo speciale Machiavelli, ogni secolo il suo **Luciano** (cap.19 del primo libro).

Purtroppo, non si può negare che Browne in seguito (cap. 29) dichiari come atei i negatori della stregoneria, i quali non credono nelle streghe, quindi agli spiriti; mentre lui sa con certezza che le streghe esistono. Non dubita dell'esistenza dei diavoli, conoscendo bene la demonologia di **Bodin**. Tuttavia dubita un po' della carnale congiunzione tra spiriti e persone, delle storie che narrano dell'incubo e del succubo, della trasformazione di uomini in animali; oltre alla vera possessione (da parte d'un demonio), conosce anche un invasamento melanconico, cioè psicopatico, ed una ossessione immaginaria.

Notevole è comunque il modo con cui, asserendo di non conoscere nessun ateo, egli si pone nei confronti di alcuni fra i più famigerati ateisti. Si confronti il sopra citato pensiero, che ogni secolo ha il suo **Luciano** (leggi: il suo libero pensatore), col singolare capitolo sul giudizio di Dio nel giorno del Giudizio. Browne ne parla assai spiritosamente; ma se non vi sarà né risurrezione né giudizio universale, allora l'ateismo d'un Luciano, d'un Euripide, d'un Giuliano, non sarà più blasfemia bensì eccelsa verità. Per il rapporto di Browne col cristianesimo, mi sembra decisivo un appassionato passaggio su Socrate che viene condannato, in quanto pagano, per concezioni non rigorosamente ortodosse.

[p.398]

Sicuramente Browne non è ateo, dacché nega che possano esistere degli atei; nondimeno, egli parla di Dio in termini assai generici, mentre molto più eloquentemente, da naturalista, discorre della natura, quasi una generazione prima di Spinoza. Sono in noi, dice, i miracoli che cerchiamo all'esterno; l'Africa intera, con tutti i suoi mostri, è racchiusa dentro di noi; noi stessi siamo l'opera ardita della natura (cap.14). Tanto che la teologia lui l'impara da due libri: dalla sacra Scrittura, naturalmente, e dall'universale libro aperto della natura. Non vuole divinizzare la natura, ma natura e arte sono le due assistenti di Dio. La natura ha costruito un mondo, la natura il secondo. In fin dei conti, tutto è opera della natura, poiché la natura è l'arte di Dio (cap.15). Il che suonerebbe quasi cristiano se Browne, nel capitolo successivo, non parlasse subito, come un epicureo, della Provvidenza come fortuna, quindi come casualità, e se in fondo non fosse d'accordo – con Socrate,

con gli scettici e con Montaigne – che noi non possiamo sapere nulla. Errare è umano, ma l'errore non è ancora eresia. Tuttavia, questo discernimento non porta alla cieca sottomissione alla teologia (come negli altri, che si dicevano scettici cristiani), bensì alla tolleranza; nessuno dovrebbe esser costretto ad una fede, giacché l'amore è il precetto primario. Perciò Browne non dubita della salvezza dei pagani, senza inorridire del fatto che gli stoici dichiarano il suicidio un buon diritto dell'uomo.

Così, senza sottigliezze teologiche o filosofiche, da lui disprezzate, Browne si contrappone – con tranquilla autonomia – anche alle sette cristiane. Elogia Enrico VIII per aver buttato fuori il papa, ma non la fede cattolica, biasimando peraltro ogni vilipendio verso il papa. Quanto a lui, non approva né il Concilio tridentino né il Sinodo di Dordrecht, sentendosi talvolta d'accordo con Lutero, talaltra con Calvino. Là dove la sacra Scrittura tace, per lui è la Chiesa che parla (ma non dice quale); altrimenti, lascia decidere alla sua ragione. Non tutti quelli che vengono chiamati eretici lo sono davvero; e, tra i riformatori, ha più simpatia per quelli moderati e pacifici che per i duri e i vendicativi.

Browne era così poco cattolico da esigere con forza gli onori del martirio alla memoria di **Hus**; soltanto in Inghilterra – il paese del tenace e superstizioso odio anticattolico – la sua moderazione poteva esser interpretata come papistica. Ma lui ha dichiarato apertamente (nel primo capitolo del II libro) la propria indipendenza dai pregiudizi nazionali. Nella sua anima, non trova nessuna di quelle congenite ostilità popolari: la sua patria è in ogni luogo. "Io ho fatto naufragio, ma non per questo odio la tempesta, né i flutti."

[p.399]

Un'incisione (premessa già alla prima edizione) rappresenta un uomo che precipita in mare da una scogliera, ma viene salvato da una mano protesa dalle nubi, recante l'iscrizione : *a coelo salus.* La salvezza viene dal cielo. Per condannare Browne, ai magistrati ecclesiastici bastava – ancora nel XVII secolo – il fatto che fosse assolutamente tollerante e indifferente. Ecco, se dovessi caratterizzare Browne con una sola parola, potrei definirlo un piccolo **Montaigne**. Al pari di Montaigne, egli ama discorrere piacevolmente su Dio, sul mondo e su se stesso, non legandosi a nessuna setta; però gli manca quel grande slancio di arguzia, di libertà e dubbio, essendo in fondo ossequiente alle Chiese un po' più di quanto sembri richiedere la prudenza. Browne non era un martire, né voleva diventarlo; in un'occasione (p. 92 della traduzione tedesca di **Benzky** del 1746), dichiara apertamente che il suo istinto di conservazione lo preserva dall'esporsi al rischio dell'incolumità per questioni del tutto indifferenti.

"La saggezza è l'essenziale anche nelle cose della religione. Senza di essa, chi si immola al fuoco per zelo religioso, commette un suicidio, e ho paura che colui si getterà da un fuoco all'altro anche in futuro." Questo modo alquanto canzonatorio, tuttavia non ironico, di scherzare con le concezioni ecclesiastiche, è assai rappresentativo per un epigono di Montaigne. Egli ha prodotto il suo libro all'età di trent'anni, per suo personale profitto – come lui dice -, nondimeno ha espresso diversi suoi pensieri solo in modo larvato e velato

(stando ancora alle sue parole). Era un medico, lui, ed indietreggiava al pensiero che si ritorcesse su di sé il famigerato detto proverbiale: *ubi tres medici, duo Athei*.

Non è da ignorare, inoltre, che Browne – quale naturalista, e quindi come discepolo di **Paracelso** – era propenso a riconoscere sul serio la funzionalità nella natura promanante dalla saggezza d'un creatore, insegnando pertanto un deismo teleologico, di genere analogo a quello che, quasi un secolo dopo, ci si presenterà – in forma alquanto bizzarra – nel poeta tedesco **Brockes.**

Riflessioni di un medico – Detto questo, vale la pena di riportare ancora alcuni passi singolari dalla "Religione d'un medico", a rischio di qualche apparente ripetizione. Browne non nutre odio di sorta verso i miscredenti, e neppure verso gli ebrei; quanto alla geografia delle religioni (p.37), egli si professa seguace dei riformati, dei quali a lui dispiace solamente il nome. E' senza grande passione che si assoggetta alle parole della Scrittura e alle interpretazioni della Chiesa: "dove tutt'e due tacciono, allora io attingo le regole della mia religione non da Roma o da Ginevra, ma dalle istanze del mio personale giudizio." (p.42) Il suo cervello, però, si rifiuta di strologare sui misteri della dogmatica. Si rallegra di non aver vissuto personalmente i miracoli dell'Antico e del Nuovo Testamento, perché in tal caso sarebbe stato necessitato a credere, laddove la fede vera dev'essere contraria alla ragione. (Certo che, a leggere queste frasi, si può ben immaginare qualche risolino difficile da trattenere!)

[p.400]

Con palese scherno Browne parla invece dei miracoli che, nell'età moderna, non avvengono più; ma non per questo si deve pensare che sia un ateo: come, d'altronde, perfino quelli che negano il Salvatore e lo Spirito santo sono soltanto eretici, ma non certo persone senzadio ... anzi, nemmeno l'autore dell'empio *Trattato dei tre impostori* era un ateo! Ritorna qui la sentenza: ogni paese ha il suo Machiavelli, ogni epoca il suo Luciano (p.78).

Quegli infernali scrittori, che ornano dei loro sberleffi le favole della Bibbia, lo fanno solo divertire; comunque, lui è disposto a sollevare una serie di analoghe questioni. Ad esempio, la colomba, che volò via dall'arca senza farvi ritorno, come poté ritrovare il suo compagno, senza del quale non poteva riprodursi? Che ne fu dell'eredità di Lazzaro, dopo che risuscitò da morte? Nonostante tutto, la Bibbia è l'opera più insigne, ed è migliore del Corano; in ogni modo, al mondo vi sono fin troppi libri. Solo vagamente allude alla possibilità che i molti libri siano responsabili degli scismi religiosi. Comunque, Browne apprezza di più i libri dei pagani di quelli degli ebrei, ha più considerazione di **Socrate** che di molti polemisti ecclesiastici. Ecco le ricordate, appassionate espressioni: "Senza alcun dubbio, molti in terra sono stati posti nel numero di quei santi che non saranno mai santi nel cielo; i loro nomi si trovano nelle storie e nei registri dei martiri ma, agli occhi di Dio, non sono di certo martiri perfetti, come fu invece il saggio pagano Socrate, il quale dovette soffrire a causa d'un principio religioso, riguardante l'unità di Dio." (p.91)

Quanto alla fede negli spiriti e nelle streghe, pare che Browne si sottometta totalmente alla

Chiesa, come s'è detto, negando solamente la riproduzione dagli accoppiamenti fra diavoli e streghe. Ma poi torna a parlare dell'origine dell'uomo, esattamente come un filosofo pagano della natura. E parla della morte con la magnanimità d'un **Seneca**: "Il mio pudore consiste non tanto nell'aver paura della morte, quanto piuttosto nel fatto che mi vergogno di essa." (p.118); gli piacerebbe più di tutto morire in mare, per scomparire in tutto e per tutto; giacché di sé non vorrebbe lasciare né epitaffi né pietre tombali. "Mi sembra di esser sopravvissuto a me stesso, e incomincio ad esser sazio del sole (nella mia edizione del 1642 dice però "*of the same*"). Ai piaceri ho detto addio quando il mio sangue ancora ribolliva, nei giorni miei più fervorosi. Ho la sensazione di anticipare i malanni della tarda età." (p.121; il che ricorda esattamente quanto dice **Pio II** sulla cessazione della sua libidine; cfr. vol.I, S.555).

[p.401]

Quanto all'aldilà, Browne ne parla con un certa baldanza. Non gli sembra necessario credere nella risurrezione dei defunti; credere cose verosimili è più affare della filosofia che della religione. Dire qualche cosa sul paradiso e sull'inferno va oltre il suo sapere teologico; ma non può immaginarsi delle fiamme da cui un'anima venga corrosa o purificata. Non riesce a provar paura dell'inferno, e neppure si spaventa per gli eroi e per i saggi morti prima dell'incarnazione di Cristo; certo è difficile cacciare le loro anime nell'inferno. "Ci vorrà per questo più di un santo Pietro" (p.152). E ancora: "Ogni setta vuole controllare gli ingressi del cielo e cacciarne via tutti gi altri; noi tutti siamo ibridi tra uomo e animale."

La seconda parte della "Religione d'un medico" si apre con un'apoteosi della carità e dell'amore. Browne non conosce pregiudizi: mangia un'insalata cresciuta in un cimitero con altrettanto gusto di quella proveniente dall'orto; non prova alcuna antipatia per un francese, per un italiano, uno spagnolo o un tedesco. Disprezza la plebe, la sua volgarità, ma trova zoticaggine anche tra i nobili. Tutti i giudizi stereotipi che si sentono trinciare riguardo a corporazioni, categorie, ceti, popoli, offendono i comandamenti dell'amore; ma l'amore autentico fa veri prodigi. Di contro, il nemico mortale dell'amore è la superbia, la sua forma più stupida è l'orgoglio del sapere: "ne ho percorso tutti i campi, e non trovo appagamento in nessun luogo." (p.183) Tanto minore è la considerazione di Browne per l'amore sessuale. Il mondo intero, dice, pare orbitare intorno alla virilità del maschio. "Sarei contento se potessimo riprodurci come gli alberi, senza la meschina e volgare maniera del coito; questo è l'atto più stolto che un uomo saggio possa compiere in tutta la sua esistenza, e nulla umilierà più la sua eccitata, ma finalmente placata immaginazione, di quando rifletterà sulla strana e indecorosa follia che ha commesso." (p.185, dove si pensa al riso di Montaigne). Delle donne, ciò nondimeno, Browne non pensa nulla di male.

Adesso, negli ultimi capitoli della seconda parte, nel momento in cui – liberato da ogni riguardo per qualsiasi positiva religione – professa il suo credo morale, Browne si eleva nel linguaggio e nei pensieri all'altezza che rende ragione della sua fama e della sua influenza nel tempo. Nessuna persona è veramente malvagia; nulla esiste per se stesso,

nulla c'è di veramente unico: "Io non vedo il mondo come un albergo, bensì come un ospedale, ossia come un luogo dove non abbiamo da vivere, ma in cui ci tocca piuttosto morire." (p.191) Non si dà quindi felicità, né sotto né sopra il sole.

Così il nostro pensiero torna di nuovo a **Montaigne** e anche, più vagamente, a Spinoza.

[p.402]

Età di Cromwell – Con Browne stiamo pur sempre agli inizi del movimento deistico, sicché, prima di proseguire, converrà gettare uno sguardo sull'orientamento politico del tempo, alla democrazia statale e religiosa sotto Cromwell. L'importanza di Cromwell e dei suoi puritani – in ordine all'idea di tolleranza in Inghilterra – nessuno l'ha rappresentata meglio, più profondamente ed efficacemente, di come ha fatto **Carlyle**, il singolare cristiano e inglese che non credeva in alcun dogma. Era invece un fervente ammiratore di **Goethe,** tanto da aspettarsi la salvezza del mondo dallo spirito tedesco, anche dopo il 1871. Sempre per amor di Goethe. L'apparente contraddizione col suo atteggiamento verso il puritanesimo, in cui era nato ed educato, rende necessaria una breve premessa.

Carlyle – Thomas Carlyle (1795-1881) vedeva nel cristianesimo il maggior evento della storia mondiale, e vagheggiava l'unità di vita e di concezione del mondo quale venne formandosi agli albori del Medioevo. Il che non gli impedì affatto di riconoscere l'impresa della Riforma, tanto più in quanto, nel cattolicesimo del Quattrocento, vedeva solamente miscredenza, e nella Riforma, quindi, un restaurazione della fede. Per lui, araldo del "culto degli eroi", Lutero era "il campione più coraggioso dell'ardita stirpe teutonica". E quello stesso Carlyle che amava la persistenza del Medioevo, esecrando ogni assalto all'ordine esistente, captando persino nella grande Rivoluzione francese gli aspetti negativi, esaltava però la sanguinosa rivoluzione inglese del 1649, mentre la cosiddetta "gloriosa rivoluzione" del 1689 – che secondo la tradizione creò l'attuale forte e libera Inghilterra – gli era invisa come prodotto di ambizione e di bramosia di potere. Anche in questo caso, la sua ammirazione per lo stato "teocratico" dei puritani ebbe la meglio sui suoi pregiudizi politici.

Così Cromwell, massimo dittatore dell'Inghilterra, divenne il suo eroe, l'uomo che non agiva in maniera individualistica, pronto a morire ogni giorno per la sua missione. I puritani, tra i quali lo stesso Cromwell, superarono agli occhi di Carlyle perfino il riformatore Lutero, giacché ponevano il contenuto della loro fede più in alto della parola delle scritture, senza essere intolleranti. Nelle questioni di fede, in verità, Cromwell non voleva che si giudicasse. Costrizione di coscienza significava per lui uccidere la coscienza. L'organizzazione ecclesiastica è un'istituzione necessaria, ma umana, e va subordinata allo Stato; solo al più bravo spetta la signoria, in base al diritto divino; il che non è, però, un'espressione figurata, bensì fede schietta nell'azione divina.

[p.403]

Cromwell – Nella figura di Cromwell (1599-1658) ci colpisce singolarmente la coesistenza

di fanatismo e di tolleranza. Dovessi occuparmi del Cromwell statista, autentico fondatore del potere centrale e della potenza mondiale inglese, dovrei anche qui rilevare un'apparente contraddizione: il soprannaturalismo, con cui egli vedeva in se stesso uno strumento del Dio sempre incalzante nel ruolo della Provvidenza, e quell'oscuro diabolico realismo, con cui quest'uomo piccolo borghese scrutava pensieri, desideri e intrighi di prìncipi e popoli. Si è voluto dichiarare ipocrita questo politico che – in nome di Dio! – fece decapitare il suo re, questo condottiero che sbaragliava tutti i nemici tra canti di salmi; solo ignoranza e ottusità potevano indurre in un tale errore. Cromwell era un "rigenerato"che, dopo il suo risveglio (risalente forse già al 1628), era fermamente convinto di trattare a tu per tu col suo Dio. Dato il bailamme della coeva situazione in Inghilterra, non è facile – come potrebbe sembrare – determinare la denominazione della sua setta; apparteneva, va da sé, al gruppo dei puritani, o "indipendenti"; ma perfino questa setta si trovava in continuo divenire, tanto che nei suoi ultimi anni Cromwell dovette intervenire contro i propri compagni di fede, senza che lui personalmente avesse mutato le sue credenze. Certo è che i puritani parlarono del Lord protettore come d'un rinnegato; ma per lo statista – che riceveva ogni comando direttamente da Dio – i suoi correligionari erano diventati troppo stupidi[34].

[p.404]

Teocrazia e tolleranza – L'esigenza della tolleranza, dopo lo scoppio delle lotte politiche e insieme religiose, era stata avanzata naturalmente dai presbiteriani, dai quali i puritani si distanziavano come più risoluti riformatori. Di fronte alla dominante Chiesa episcopale, i presbiteriani erano divenuti sempre più remissivi, mentre i puritani si facevano sempre più intransigenti. L'esercito dei "santi" reclamava piena libertà nel dogma e nel culto. Ma una concreta libertà di coscienza – anche per cattolici, per ebrei e musulmani – la volevano soltanto pochi audaci correligionari. Cromwell e i suoi seguaci (Milton) escludevano dalla tolleranza certamente i cattolici, concependola come applicabile soltanto alle sette cristiane: "*Liberty of conscience to all that profess Christ without exception.*" Tanto che Cromwell

[34] La definizione di "puritan" fu fatta risalire in origine – già all'epoca di Elisabetta – ai seguaci di un cristianesimo purificato, totalmente depurato dal papismo; nelle lotte per la Costituzione, sotto Carlo I, l'importanza delle chiese si affievolì un poco e, tra i puritani, si preferì pensare ad un partito politico. Ma quando questo ebbe istituito con successo una democrazia, il partito si disgregò in gruppi ostili che si odiavano a vicenda a causa delle formalità religiose (non si trattava certo di dogmi). Allo stesso modo, la Chiesa anglicana , già sotto Elisabetta, era scivolata in una contesa per l'abbigliamento (*the vestiarian controversy*), ancora più ridicola che rovinosa.
Spesse volte, i presbiteriani non sono che puritani sotto un nome diverso; in entrambi i casi, la Chiesa episcopale dovrebbe essere dichiarata non cristiane a causa del suo richiamarsi alla Bibbia. Come sempre: l'eresia d'un cristianesimo primitivo presunto o manifesta.
Dopo che **Cromwell** ebbe assunto la guida della ribellione, giunsero al potere quei puritani conseguenti e decisi che si denominarono (non più retrospettivamente, ma radicandosi nel presente) "Indipendenti". O anche col nome di *congregationalists*. Le due denominazioni avevano il medesimo significato: "indipendenza" dei fedeli dalle autorità ecclesiastiche, totale indipendenza della "comunità" (*congregation*) da ogni gerarchia clericale. Libertà delle chiese, come è oggi, in America, la situazione legale. Una libertà che già Lutero avrebbe dovuto esigere ed imporre, se fosse rimasto ragionevole e fedele a se stesso. "*Independency*" fu difatti il più antico grido di battaglia; solo che lo statista Cromwell guardava seriamente al riconoscimento della libertà religiosa e anche al, mentre la massa degli Indipendenti non comprendeva questa tendenza democratica, individualistica, e voleva la repressione di tutte le altre sette.

aveva decretato il principio che lo Stato non debba immischiarsi nella fede dei suoi sudditi.

Il governo di Cromwell offre pertanto l'esempio raro, o forse unico, d'una teocrazia al tempo stesso tollerante, seppure fino ad un certo limite. Nella sua costituzione era stata dichiarata religione di Stato non una confessione determinata, bensì solo il generico concetto di cristianesimo. E neppure si doveva estorcere una qualche professione di cristianesimo, solo che il cattolicesimo – quale espressione d'un potere straniero ed ostile – fu di anno in anno perseguitato sempre più aspramente. Per cristianesimo, Cromwell intendeva la fede in Dio mediante Gesù Cristo, la fede nella redenzione e nella giustificazione tramite il sangue di Cristo. E dichiarò espressamente che la libertà di coscienza religiosa è un'istanza del diritto naturale. Era abbastanza uomo di Stato per auspicare – come in futuro farà **Guglielmo III** – una unione all'interno delle sette protestanti, ed esclusivamente tra di loro, ritenendo invece pericolosa una pace col papismo, o con uno Stato papistico. Ma il Lord-protettore, che aveva rifiutato per sé il nome di re, non volle saperne assolutamente – superiore in ciò ai riformatori – del principio basilare dei prìncipi tedeschi: *cujus regio, illius religio*. In questo, egli fu certamente più moderno dell'Islam, che pure aveva coniugato teocrazia e una relativa tolleranza; il Dio islamico insegnava a vincere le battaglie e a realizzare mete politiche, ma non imponeva articoli di fede a nessuno.

[p.405] Non dovrebbe stupire troppo che un siffatto modo di pensare fosse possibile nel fondatore d'una nuova teocrazia. Cromwell avrà certo proiettato i desideri del suo cuore sul Dio che si era creato secondo la propria immagine. Forse che le cose stanno diversamente, anche in altre forme di governo? L'aristocrazia non è il dominio dei migliori, veramente, ma l'egemonia d'un gruppo a cui il contingente uso linguistico attribuisce uno stato di eccellenza; la democrazia non è il governo del popolo, ma il potere di individui che il linguaggio (o la loro presunzione, o abilità, o potere) colloca al posto del popolo; la teocrazia non è il governo di Dio, bensì l'egemonia di imbroglioni e di imbrogliati, i quali si appellano agli ordini di Dio. Chi detiene il potere, lo fa di propria volontà e per propria forza; conta poco che, a giustificazione delle sue istanze, si richiami al comando di Dio, alla speciale idoneità della sua persona oppure alla volontà della massa.

Milton – Tra i seguaci dello statista Cromwell sovrasta di gran lunga, per vigore spirituale, per forza di persuasione e per chiara fama, il poeta **John Milton** (1608-1674). Per la formazione puritana di famiglia, era destinato a farsi religioso. Ma rifiutò. "Preferii un impeccabile silenzio al sacro ufficio del predicare, che si poteva comprare solo con il servilismo e un falso giuramento." Negli anni più selvaggi della "ribellione" si schierò per i diritti dei Rimostranti (quindi anche dei sociniani), in modi eruditi, talora patetici, ma spesso anche con crudo realismo politico. Dopo il 1644 eccitò la stizza degli ortodossi per aver propugnato (certo anche per motivi personali) una certa libertà di divorziare: l'armonia tra i coniugi, non la passione dell'alcova, doveva essere il fondamento d'un giusto matrimonio. Perciò presero il nome di "miltonisti" le persone che lo seguirono in

questa battaglia. Sempre nel 1644 uscì la sua importante opera pubblica sulla libertà di pensiero e di stampa.

E si fece sempre più evidente la sua appartenenza al gruppo degli "Indipendenti". Dopo l'esecuzione del re, Cromwell nominò l'illustre pubblicista interprete ufficiale del governo; il quale scrisse allora appassionati appelli in difesa del "tirannicidio". Lentamente gli venne meno la vista (un "castigo di dio", fu detto nell'ipocrita gergo dei preti anglicani e cattolici!), sicché, in questa calamità fieramente sopportata, lavorò all'opera che gli avrebbe procurato una non troppo lunga immortalità, al "*Paradiso perduto*". Il poema ebbe tuttavia vasta e profonda ripercussione, anche sulla nostra letteratura. Forse, al tempo della restaurazione degli Stuart, Milton dovette solamente alla sua fama di poeta il fatto di esser scampato alla forca.

Da vegliardo ormai cieco, Milton scrisse ancora la *Doctrina cristiana*, in cui propugna la soggettiva libertà di ciascun cristiano, schierandosi nuovamente in difesa di arminiani e sociniani. Sarebbe meritevole d'uno studio approfondito ricercare quali personali rapporti legassero Milton – il quale aveva ricevuto da **Vondel**[35] l'ispirazione al proprio capolavoro poetico e che difendeva gli eretici olandesi – con la cultura olandese nell'età di Spinoza.

[p.406]

Blount – Cronologicamente non coevo degli uomini della prima rivoluzione inglese, successore non immediato di Lord Herbert, fu un divulgatore molto più popolare del pensiero deistico: **Charles Blount** (1654-93), già ricordato parlando di Herbert e della sua stima da parte di Bayle. Serve a caratterizzare il clericalismo inglese il suo amaro destino: amava sua cognata e si tolse la vita perché non gli fu permesso di sposarla, in forza d'una cavillosa e controversa legge canonica. Provò perciò molto rancore verso la Chiesa, esercitando la sua influenza molto più tardi di Lord Herbert; ragion per cui i suoi scritti (composti oltretutto nella madrelingua) combatterono più apertamente la Chiesa cristiana, cercando anzi talvolta (come nelle note alla sua traduzione di Filostrato) di ridicolizzare i miracoli di Gesù. La pressione dei potenti lo costrinse però a difendersi, già nel suo misticizzante scritto sull'immortalità – *Anima mundi*, del 1678 – dall'accusa di ateismo, non inattesa per la sua concezione d'una universale anima cosmica; come pure, nel suo scritto su Hobbes, di assumere l'apparente ruolo di oppositore.

Il libro "*Oracolo della ragione*" (uscito postumo nel 1693) esercita una spregiudicata esegesi sul Vecchio Testamento. Per noi, è piuttosto interessante che, in uno dei supplementi che naturalmente provengono dalla cerchia di Blount, vengano ampliate largamente le succitate tesi di Herbert sulla religione naturale. In un caos teologico e logico, questi sette

[35] Come è noto, Milton venne accusato di plagio da avversari dei suoi principi favorevoli all'uccisione del tiranno, mediante l'infame falsificazione e sospetto di ogni parola presa in prestito. A torto, certamente. Però non si può negare che, nei suoi due "Paradisi", Milton fu più volte un imitatore del poeta olandese **Vondel** . Su questo tema **G.Edmundson** ("Milton and Vondel", 1885) ha prodotto una ricerca assai accurata. Certo, un punto importante avrebbe richiesto un'investigazione più intellettuale: il fatto che Vondel fu un avversario accanito, mentre Milton era segretario di Stato di Cromwell. Motivo per cui il Satana o Demiurgo (che mostra qua e là certi tratti di Cromwell) è nell'inglese molto più amabile che nell'olandese.

princìpi contro la Chiesa appaiono ora malleabili, ora contraddittori. Un quinto comandamento, del tutto consono con la futura religione razionale, insegna che l'osservanza delle regole d'una sana ragione costituisce la virtù; ma un secondo comandamento (evidentemente contro Herbert) ammette una provvidenza che governa il mondo. E persino i cinque articoli di Herbert ricevono degli ingredienti chiesastici. Il supremo *numen* viene corredato dei teologici attributi di infinità e di eternità, e reso creatore di tutte le cose, mentre già a quell'epoca si asseriva ormai l'increata eternità del mondo; dove, in Herbert, bastava la virtù per venerare l'essere supremo, ora si esige preghiera e rendimento di grazie; finalmente, in luogo d'un pentimento puramente interiore, subentra l'anelito del perdono e una fiducia nella grazia divina.

[p.407]

Qua e là, lo stesso Blount è, almeno di fronte all'utilità del cristianesimo, tanto insicuro quanto l'innominato autore (A.W.) di questo supplemento. Nondimeno, in un punto chiave della teologia cristiana, Blount azzarda l'ardita innovazione: come Dio non può esser venerato sotto forma di immagine e con vittime sacrificali, così non è lecito servirlo nemmeno per mezzo di intercessori. Ciò andrebbe contro la grazia infinita di Dio: "Se Dio ha deciso di inviare agli uomini un intermediario, allora egli è stato già in precedenza riconciliato col mondo, e l'intercessore non è necessario." In tal modo viene di fatto respinta la concezione basilare della religione cristiana; e non c'è più spazio per farne dispute.

Effetti della rivoluzione – Da Blount, che sembra interrompere in parte la linea evolutiva, io devo ritornare un'altra volta sulla rivoluzione inglese, ai suoi capi e alle sue tendenze. Negli anni tra l'uscita del libro di Herbert sulla Verità e l'opera prima di Blount, si collocano sconvolgenti avvenimenti della storia inglese e continue lotte di partiti politici e religiosi. In Inghilterra, la Riforma era stata introdotta con brutale violenza e per l'esclusivo vantaggio del re; il piano astuto era di esser svincolati sì da Roma, ma anche di incatenare il popolo tramite una gerarchia dipendente dal re, ma onnipotente verso il basso.

Il re d'Inghilterra divenne quindi un papa-re, come il vescovo di Roma nello Stato della Chiesa, come lo zar in Russia. Avvenne così che il popolo, quando – leggendo la Bibbia e ascoltando animosi predicatori – acquistò qualche conoscenza del Vangelo, di Lutero e di Calvino, di fatto percepì la lotta contro il clero della Chiesa alta e contro la monarchia assoluta come una sola e identica causa.

Quanto più spudoratamente i religiosi anglicani ponevano il re al di sopra della legge, tanto più aspramente i puritani ponevano se stessi come difensori della libertà religiosa e nel contempo politica. Tanto che la grande Rivoluzione francese si distinse da quella inglese proprio perché in Francia, verso la fine del Settecento, l'insurrezione scoppiò contro le oppressioni dell'amministrazione monarchica, e la Chiesa cattolica venne abrogata dopo la vittoria solo in via secondaria, mentre in Inghilterra – verso la metà del Seicento – gli interessi religiosi erano ancora potenti, al punto che, per paura d'un ritorno

del cattolicesimo, prima venne abbattuta la gerarchia chiesastica, e successivamente la monarchia. E subito, dopo il 1640, i presbiteriani, che si ritenevano ancora i cristiani autenticamente evangelici – presuntuosi e intolleranti come tutti i possessori della divina verità – sembrarono infatti i padroni della situazione.

[p.408]

Presbiteriani, Indipendenti ed altri – Ciò che Hegel chiamava moto autonomo dell'idea, nella realtà cioè il farsi avanti di uomini nuovi, fece sì che la loro egemonia non restasse incontrastata. Vero è che i Presbiteriani si atteggiavano da repubblicani, anche in campo religioso, sostituendo l'onnipotenza dei vescovi, succubi al re, con una sorta di parlamento intellettuale; però, da ogni inglese cristiano pretendevano piena sottomissione ai suoi deliberati, quindi ai loro dogmi. A ciò si contrapposero appunto gli Indipendenti, affermando che ciascuna comunità cristiana era una Chiesa, e dipendeva quindi da Cristo stesso, in modo immediato e indipendente (*independenter*) da altre Chiese. Gli Indipendenti rivelavano già qualche tratto dei pietisti tedeschi, reclamando anche tolleranza e libertà per gli altri partiti religiosi; ed è significativo il fatto che Cromwell (1654) si schierasse appassionatamente contro l'intolleranza dei suoi seguaci. Come abbiamo già visto.

Questo movimento crebbe ulteriormente: Erastiani da un lato e Livellatori dall'altro[36] reclamavano addirittura l'indipendenza di ciascun membro dalla comunità. Di conseguenza, in tutt'altra accezione che in quella odierna, la religione venne dichiarata una faccenda privata; ciò che oggi è conseguenza dell'indifferenza, era allora un segno di estrema esaltazione religiosa.

Ciascun individuo "originale" poteva esser spinto dallo spirito a fondare una nuova setta. Nacquero così anche i **Quaccheri**. Un'autorità superiore non fu più riconosciuta, quella gerarchica men che meno, quella della Bibbia poco o nulla da coloro che già praticavano esegesi, o che ponevano al disopra della Bibbia l'interiorità del loro animo, vale a dire la propria ragione individuale. Perciò non può far meraviglia che – da questo marasma religioso – nascessero sette come quella dei "cercatori" (*seekers)* e dei Razionalisti, che si possono ben caratterizzare come sette deistiche. Coi primi, e con alcuni tardi deisti, anche i Quaccheri, pur nel loro fanatismo, avevano in comune che la reale esistenza di Gesù Cristo passava per loro in secondo piano, e che una vita moralmente ineccepibile era giudicata superiore alle parole della fede.

[p.409]

Tale sconvolgimento di passioni religiose non cessò nel popolo nemmeno dopo la restaurazione né dopo la "rivoluzione" (così gli inglesi designano anche il semplice cambio di

[36] Gli Erastiani in Inghilterra, ancora oggi non estinti, non volevano saperne di autorità ecclesiastiche, trovandosi ancora una volta sotto il sospetto di negare la Trinità. Ebbero il loro nome da **Erasto** (fu uno svizzero-tedesco, il cui vero nome fu **Thomas Lieber**, che aveva grecizzato il proprio nome e visse dal 1524 al 1583), il quale ebbe rapporti con gli Unitari in Transilvania, appartenendo tuttavia ai gruppi seguaci di Zwingli. – D'altro canto i Livellatori (da *level*, misura, livello, quindi livellatori, parificatori) pretesero, poco prima dell'esecuzione del re, piena libertà di coscienza, nonché un certo socialismo nell'economia; si spinsero troppo oltre, anche per un Cromwell, e vennero pressoché repressi all'epoca della Restaurazione.

trono del 1689); potremo rilevarne l'influsso su alcuni deisti del Settecento. Ma i circoli dominanti, nell'età dell'allegra restaurazione, non prendevano sul serio neanche le questioni religiose; ed è in questo periodo che cade l'attività di Blount. Questo è il motivo profondo per cui debbo per la terza volta richiamarlo in causa – questo Blount così poco inglese! -, il quale, prima dei forti fondatori del libero pensiero, prima di Toland e di Collins, pratica già la spavalda combattività degli enciclopedisti.

Blount precursore – Dal convinto Herbert, Blount mutuò difatti i fondamenti della religione razionale, ma fu abbastanza superficiale da applicarli alla Chiesa di Stato; da **Hobbes** si appropriò d'un certo disprezzo per l'umanità, facendo capire che i malvagi hanno creato gli dèi a loro immagine, e non solo nel paganesimo; ma di Hobbes gli restò estranea la concezione iniziale, la possente idea dello Stato. Analogamente a Voltaire, ma senza la sua vincente leggiadria, Blount combatté il cristianesimo da dietro, colpendolo alle spalle; ogni qualvolta paragona i sacerdoti con i maiali, o li chiama impostori, trova sempre un sottile marchingegno per eccettuare da questo giudizio la Chiesa inglese o il cristianesimo di stampo inglese. Nel paganesimo non tutto è falso, nella religione cristiana non tutto è vero; la saggezza esige quindi di riconoscere la follia dei partiti che si combattono reciprocamente. "E' naturale, per tutti i fanatici, marchiare i loro nemici come nemici di Dio; similmente, potremmo impiccare ogni persona che non ci assomiglia nei tratti somatici non meno di qualcuno che nelle sue idee non è uguale a noi." Seguendo **Bacone**, la fiducia in Dio serve a confortare l'uomo, così come un cane si fa coraggio quando ha una persona dietro di sé.

Rientrava nel suo libero pensare il fatto che Blount difendesse nel tradurre Filostrato il diritto al suicidio (come, prima di lui, il poeta John **Donne**), molto prima che egli ponesse realmente fine alla propria vita.

L'ultimo suggello della sua saggezza fu: "Pensa con i saggi, parla con la plebe; *et si mundus vult decipi, decipiatur."*

Assai numerosi furono gli scritti contro il deismo canzonatorio di Blount, e contro la sua leggera critica al Vecchio Testamento. Per noi, in codesti tentativi di salvataggio del cristianesimo, c'è di notevole solo la circostanza che in tutto ciò il Cristianesimo appare ormai attestato sulla difensiva.

[p.410]

III. TOLAND

VITA DI TOLAND – TOLAND E IL DEISMO – "*CHRISTIANITY NOT MYSTERIOUS*" – MISTERI – CRITICA DELLA BIBBIA – STRABONE E MOSÈ – TOLAND IN GERMANIA – LEIBNIZ E TOLAND – TOLAND ALLE CORTI D'EUROPA – LEIBNIZ E LE REGINE – TOLAND E LE REGINE – DE BEAUSOBRE E TOLAND – "*LETTERE A SERENA*" – CRITICA A SPINOZA – PANTEISMO – TOLAND NATURALISTA – "*NAZARENUS*" – "*PANTHEISTIKON*" – ULTIME IDEE DI TOLAND: "ADEISIDAEMON" – CRITICA DEL LINGUAGGIO – "*ORIGINI GIUDAICHE*" – SCRITTI MINORI DI TOLAND

Il giovane **Lessing**, profondo conoscitore dei deisti inglesi, espresse sinteticamente il suo giudizio su Lord Herbert, su Blount e su Toland, in una recensione all'opera omnia di **Leland** (7 nov. 1754). Lord Herbert non sarebbe stato il primo deista, ma certamente il primo a cercare di iscrivere il deismo in un sistema. "Ancora oggi, fra tutti i suoi successori, egli è colui che ha fatto scorgere la minore avversione per la religione cristiana, accettando la religione naturale in una misura da cui basta fare solo un piccolissimo passo per giungere a quella rivelata (...) Blount non che è un pappagallesco ripetitore, e ciò che gli è peculiare sono le canzonature: Toland è più uno spinozista che un deista."

Ora, pur prescindendo dal fatto che Lessing, in quel tempo, era lontano dal riconoscersi in Spinoza, e quindi sentiva l'appellativo di "spinozista" in senso negativo, questa distinzione colpisce certo il punto più importante. L'inquieto Toland fu infatti il primo inglese che non si peritò di insegnare il panteismo, per cui è da annoverare in verità tra gli ateisti; solo che egli non partiva da Spinoza, bensì da **Giordano Bruno**, del quale pubblicò (nel 1713, l'anno di battesimo del libero pensiero) la *Bestia trionfante* in lingua inglese. Stranamente, anche lui interpretò la nebulosa fantasia di Bruno come il leggendario libro *de tribus Impostoribus*.

Toland non apparteneva al ceto degli inglesi socialmente indipendenti, che Leland ama definire rispettosamente "autori raffinati"; era un povero irlandese, figlio illegittimo d'un prete cattolico[37]. Visse dal 1670 al 1722. Assai precocemente, proprio quando i cattolici furono di nuovo favoriti da Giacomo II, si collocò fra i *Dissenters*, associandosi quindi, dopo la rivoluzione del 1689, – ancora giovanissimo – agli arminiani, così influenti nei Paesi Bassi.

[37] Non esiste, per quanto ne so, una basilare ricerca critica sulla vita di Toland; in molti punti ci si deve pertanto attenere alla piccola biografia che **Mosheim** (1722) premise alla seconda edizione del suo libro, inteso a confutare Toland. Siffatte monografie sono spesso moleste per la sopravalutazione di minuzie insignificanti; ma quando mancano del tutto, si fa sentire il desiderio di averle. Toland divide tale destino con la gran parte degli scrittori venuti in odore di ateismo; ai quali non mancarono avversari, mentre non gli toccarono facilmente, o assai tardi, storici attenti e coscienziosi. Nemmeno la questione se Toland fosse realmente il figlio illegittimo d'un religioso cattolico, può essere decisa con sicurezza. I suoi avversari raccontarono, a suo disdoro, che fosse stato figlio d'un chierico e d'una prostituta. Toland stesso menziona una volta questa diceria, ma solo per mettere alla gogna lo stile di lotta di codesti nemici. Dal fatto che Toland, in un'altra occasione, equipari il concubinato d'un sacerdote ad un matrimonio legale, si è voluto trarre l'illazione che egli stesso fosse il frutto d'un tale concubinato. D'altro canto, Toland non mancò di farsi consegnare a Praga (1708) da un francescano irlandese il certificato secondo cui egli discendeva da una onorata, signorile e assai antica famiglia.

Per il maturo Toland, tuttavia, non hanno un peso decisivo né la sua personale adesione alle sette, né il gruppo a cui viene assegnato da amici e nemici. Nel suo estremo sentire, non era né un latitudinario né un sociniano; era solo un libero pensatore, tanto da definirsi a buon diritto, nel suo fiero epitaffio, un antesignano della verità; nella sua globale visione del mondo, era più moderno, spesso più vicino a noi di **Locke** e di **Newton**, pur non avendo realizzato – nelle singole scienze della psicologia e della fisica – le conquiste di Locke e di Newton.

[p.411]

Purtuttavia, se Bruno è a ragione celebrato per aver animosamente elevato la nuova astronomia di Copernico a visione del mondo (alla celebrità popolare, però, **Bruno** pervenne solo col suo martirio!), Toland merita una gloria ancor maggiore per aver superato le analisi concettuali di Locke e la meccanica di Newton in modo invero non molto esatto, ma tuttavia ben intelligibile, mediante un'immagine dell'universo che noi abbiamo potuto superare solo con migliori conoscenze della natura e con una maggiore libertà di linguaggio. Tra i deisti inglesi, insomma, Toland non fu lo scrittore migliore e più efficace (quale fu Shaftesbury), ma fu certo il pensatore più ardimentoso.

Vita di Toland – Era nato negli anni della restaurazione ma, al tempo della gloriosa rivoluzione, non aveva ancora vent'anni. Il suo esordio e tutta la sua attività cadono sotto il governo di **Guglielmo III** e della regina Anna, mentre la sua aperta professione di ateismo è degli anni più tardi. Era dunque ancora un ragazzo allorché il fasto e la trascuranza dei propri doveri da parte del clero della Chiesa alta provocavano un movimento ecclesiale democratico, allorquando soprattutto i giovani chierici – formatisi nella liberale Cambridge – intrapresero la lotta contro l'ortodossia che ormai s'insegnava solo ad Oxford. Certo, il conflitto non era così semplice da potersi esprimere in due parole mediante l'orientamento delle due università.

Un importante impatto esercitava il cosiddetto platonismo, originato dal Rinascimento italiano, che era stato allora spiccatamente non cristiano e che ora – tardivamente nel "Sistema intellettuale" (1678) di **Cudworth** – combatteva con magnanime e non illiberali argomentazioni l'ateismo e Hobbes. Anche le due università si schierarono contro Hobbes: quella di Oxford contro la possibilità d'una sovranità popolare occultamente sempre insita nella dottrina dello Stato, Cambridge contro la negazione nominalistica delle realtà etiche. Non sorprende, infatti, che il platonismo, anche in questa sua metamorfosi, mostrasse un'inclinazione allo scolastico realismo verbale, di sicura derivazione platonica.

[p.412]

Dalla frivolezza, che dalla Corte della restaurazione si trasmetteva al clero di corte, scaturì qualcosa di positivo: le controversie religiose perdevano vieppiù di asprezza. I fanatici bollavano invero di ateo, di deista o di sociniano ogni seguace della tolleranza, unicamente a cagione della tolleranza, così come – poco dopo, sotto Guglielmo III – useranno più spesso l'epiteto ingiurioso di "latitudinari" per il partito della pace religiosa; ciò nondimeno, importanti prelati predicavano oramai la sopportazione. E alcuni dotti chierici

cominciarono, con più animo che storica coerenza, a render giustizia anche al paganesimo, stabilendo in qualche maniera una relazione tra politeismo e rivelazione.

Sotto la Restaurazione, avvenne anche la costituzione della *Royal Society*, intesa a promuovere la scienza della natura, non curandosi più di tanto della religione, ma che tuttavia, contestando e ridicolizzando tutti i sistemi dogmatici e metafisici (si trattava ancora perlopiù di Aristotele!), prestava di fatto man forte al libero pensiero. Nel 1689, quando **Guglielmo di Orange** salì il trono d'Inghilterra, vi fu in queste cose un unico cambiamento: un principe serio e sicuro di sé si votava alla causa della pace religiosa.

L'Atto di tolleranza fu una delle sue prime azioni di governo. In ordine alle successive controversie, va però osservato che la Chiesa alta e l'università di Oxford si opposero all'intenzione del re, erigendosi in ogni occasione – appena lo permettessero le vecchie leggi – a supremo tribunale ecclesiastico. Così fu perseguitato con ogni mezzo il succitato **Bury;** e Pierre **Jurieu,** a noi noto quale nemico mortale di Bayle, fu il delatore di Bury che, nella sua replica, creò per il furibondo Jurieu l'appellativo di *"sanctae theologiae et malignitatis diabolicae professor"*. Un altro teologo del re, il celebre predicatore **Tillotson**, non fu destituito dall'incarico, sebbene cercasse nei discorsi di conciliare religione e filosofia; sembrò volersi destreggiare tra utopisti e deisti, ma concesse alla ragione grandi prerogative contro la rivelazione; dalla "high-church" fu attaccato solo con gli scritti, ma con estrema violenza, buscandosi ovviamente anche l'accusa di ateismo[38]. Il suo amico **Burnet**, vescovo dal 1689, venne accusato dalla Camera alta: il suo delitto consisteva nel voler stabilire, anche con la rinuncia a marginali articoli di fede, un'unione tra la Chiesa anglicana e i "dissenters".

[p.413]

La Chiesa alta non aveva dunque perduto né la sua ostinazione né la sua aggressività. Ma il re era risoluto a por fine al preoccupante gioco delle fazioni nella Chiesa, e nel 1694 osò fare il passo decisivo: abrogare la censura, mantenuta perfino da Cromwell, e decretare la libertà di stampa. Abbiamo visto che i Paesi Bassi, dopo essersi conquistata la loro libertà politica contro la Spagna, divennero l'asilo della libertà di pensiero per tutta l'Europa.

[38] E fu messo, addirittura, tra gli ateisti pericolosi. A gran torto, però. Si era solo guastato con la *high*-church e fu, tutt'al più, seguace ufficioso d'una religione razionale. Tillotson era un membro della commissione che doveva esprimersi sul *comprehension-bill.* Tramite questa legge doveva finalmente trovare esaudimento , dopo l'ascesa al governo di Guglielmo III, l'antico desiderio di unità della Chiesa inglese; l'unità doveva essere istituita mediante l'allentamento del rigore: tutti i dissenters avrebbero potuto essere assunti nella Chiesa di stato, escludendone magari papisti e sociniani. Ne sarebbe conseguita la vittoria della libera low-church inglese sulla non libera *high-church*. Tillotson si allineò con la Chiesa di stato, si dichiarò contrario a papisti, ateisti e sociniani, ma anche contro i visionari che, senza vaglio razionale, consideravano le loro contorte ispirazioni come rivelazioni divine, ponendo tuttavia, nella sostanza, la ragione al di sopra della rivelazione. La rivelazione non fa che proporre all'esame della ragione data da Dio solo nuove verità, senza dare all'uomo nuove energie. Rinnegando la propria ragione, si ripudia anche la propria umanità. Ciò che insegnava praticamente era appunto una unificazione delle sètte cristiane sopra un fondamento del raziocinio; forse avvenne solo al servizio del re il fatto che propugnasse questa unificazione sotto il nome della religione di stato anglicana. Tillotson fu davvero generoso e lungimirante; i suoi seguaci, grazie alla loro tolleranza, ottennero di nuovo – come per scherno – la denominazione mai ufficiale e sempre maliziosa e malevola di Latitudinari, che porteranno però serenamente.

Tutti gli eretici cristiani, e persino quelli ebraici, trovarono colà un rifugio; si pensi solo a Cartesio, a Spinoza e a Bayle. L'Olanda divenne la sede dell'editoria libera e libertaria.

Questo spirito libero in Olanda aveva cercato di annientarlo prima la Spagna, e poi – con ipocrisia anche peggiore – la Francia intollerante di Luigi XIV, dove, poco prima della gloriosa rivoluzione che portò il principe olandese sul trono d'Inghilterra, era stato revocato anche formalmente l'editto di Nantes. Guglielmo III fece almeno il tentativo di importare dall'Olanda la libertà di pensiero per gli inglesi; non fu colpa sua se la Chiesa alta restò intransigente, mentre fu merito suo se – appena due anni dopo l'abolizione della censura – Toland poté far pubblicare la sua principale opera deistica. Dovremo dilungarci, più avanti, sulla straordinaria importanza che Locke ebbe, non solo per la filosofia di quest'epoca, ma anche per i rapporti di Locke col movimento internazionale per la libertà in Olanda.

Toland e il deismo – Alla storia del deismo inglese Toland contribuisce già subito col suo secondo scritto (il primo del 1691 è un crudo attacco al ceto clericale), quello che a torto viene considerato il suo capolavoro; si tratta del saggio radicalmente razionalistico "*Christianity not mysterious*" (1696), il cui titolo completo (e liberamente tradotto) suona: " Cristianesimo non sovrarazionale, ovvero trattato che mostra come nulla nel Vangelo sia contrario alla ragione o al di sopra di essa, e che nessuna cristiana dottrina può invero esser definita un mistero."

[p.414]

L'opera del 25enne pensatore suscitò enorme scalpore e, malgrado le persecuzioni, ebbe presto diverse ristampe. A Dublino fu aspramente condannata da tutti i pulpiti della bigotta città e, nel settembre 1697, messa al bando e data alle fiamme. L'autore riuscì a mettersi in salvo. Né in Gran Bretagna, né sul continente si realizzò però il sogno giovanile di Toland, di diventare cioè l'eroe d'una grande rivoluzione politica; se è vero che il giovane – precoce, vanitoso e imprudente – soleva pronunciare nei nuovi caffè pubblici discorsi rivoluzionari, e, a quindici anni, già immaginava di assumere, prima dei suoi 40 anni, un ruolo analogo a quello di Cromwell. (Un esempio, oltretutto, degli effetti della celebrità.)

Ma l'azione di Toland è da valutare più altamente. Perché egli ha spianato le vie al libero pensiero. Altrettanto bene, posso qui anticipare l'osservazione che anche la parola *freethinker* risale a Toland. Di solito, essa vien fatta risalire solo a Collins (1713), ma Toland la impiega già due anni prima; ed è vero che viene registrata già nel 1697, ma allora Toland si limita a definirsi, con fierezza, "*we freethinkers*".

"Christianity not mysterious" – Naturale che la coraggiosa testimonianza di questo libro sulla Cristianità non sia del tutto immune da una certa cautela. Molto più tardi, quando il suo ateismo si presenta già più conscio di sé, Toland si attiene – nel suo trattato "*Clidopho-*

rus" ("Il portatore di chiavi") – a quell'accorta distinzione che i filosofi antichi facevano tra insegnamento essoterico ed esoterico. Tuttavia, già nell'opera deistica del 1696, constata: "Questa è la lacrimevole situazione del nostro tempo, che uno non può professare apertamente e chiaramente ciò che pensa nelle cose della religione, per quanto autentico e salutare ciò possa essere.". Lui non vuole chiamarsi nemmeno deista, per non dire ateista. Ne è ben conscio: "Nessuno, nel dichiarare apertamente le proprie opinioni, è più reticente e retrivo di coloro che hanno il diritto dalla loro parte." Eppoi costoro formano solo un gruppuscolo, paragonati coi seguaci dell'errore.

Per questo motivo è così difficile da accertare il suo reale rapporto con l'ateismo. Si erige ad apologeta del cristianesimo contro gli ateisti, perché dalla Chiesa viene classificato (come Locke) appunto tra costoro. Già si è ricordato che Leibniz lo ha freddamente protetto da quest'accusa. Assai freddamente; avviene ogni volta – quando si parla di Toland nel Settecento – che egli debba esser difeso da quell'accusa. Nondimeno, quanto sia prossimo alla non credenza, lo si avverte forse nella seguente (58) asserzione: né ateisti né infedeli di qualsivoglia specie possono con diritto avercela con me, quando io incrocio le spade con loro. Non è questo il linguaggio del bellicoso adoratore di Dio, spavaldo e sicuro di sé. Eppoi traspare la completa verità là dove Toland si difende contro le insinuazioni di posizioni ancor più radicali: affinché i benintenzionati cristiani – dice – non sospettino, come sovente accade, ch'io intenda più di quanto dico, che io nasconda ingannevoli cattivi princìpi sotto il pretesto di difendere la vera religione.

[p.415]

Che in certi momenti Toland abbia in bocca la parola dio, non ha, per il suo primo periodo, alcun valore dimostrativo; poteva attaccare nel modo più sicuro le Chiese, che detestava, dalla base in apparenza ben salda d'una religione razionale, cioè del deismo. E i suoi attacchi contro le Chiese (lui era nato papista) non sono senza grandezza. "Una divinità intelligibile solo per coloro che campano di essa, è un buon affare (62) ... Di tutti i chierici corrotti, che della religione fanno nient'altro che commercio, fondando un'illegittima autorità sull'abusata coscienza del laicato, ebbene, di costoro io sono nemico dichiarato." (66)

Riguardo ai più importanti sacramenti della Chiesa cristiana, Toland (che vorrebbe riesumare il cristianesimo delle origini) parla di escrementi orientali che sono stati accolti quasi integralmente nelle cloache occidentali (78). Chi volesse predicare tali cose ai selvaggi, non potrebbe esser compreso da loro.

Eccellente è la sua battaglia contro ogni autorità: "La sacra Scrittura è divina perché la Chiesa così ha decretato; e nella Scrittura si legge che la Chiesa può decidere."

Circa le qualità di Dio, se ne parla molto, ma in modo così razionalistico, che non ne rimane granché. Dio è onnipotente, ma solo per ciò che è possibile per se stesso. Tutto quanto è rivelato da Dio, dev'esser quindi possibile. Anche la Bibbia, però, dev'esser letta con attenzione non diversa da quella richiesta per altri libri.

Misteri – Veniamo quindi al "sovrarazionale", e non importa che sia qualcosa di com-

prensibile di per sé (che vien reso impenetrabile tramite cerimonie e simboli), oppure qualcosa che (per quanto sia resa evidente) deve comunque restare incomprensibile. Ecco il mistero! Che appunto ci è stato tramandato dai pagani. Non che noi non possiamo esprimere qualcosa mediante concetti adeguati; ché allora tutto sarebbe un mistero. Noi non conosciamo nulla in se stesso, solo nei suoi rapporti con noi. Conosciamo solamente ciò che ci è utile o dannoso; le piccole creature odono i passi del ragno, noi no. Per la stessa ragione noi potremmo dichiarare l'acqua come un mistero. Conosciamo soltanto le essenze nominali, non le essenze reali delle cose (Locke). Certo che non possiamo chiamare un mistero tutto ciò di cui non conosciamo l'essenza reale: anima, acqua, dio. Nel Nuovo Testamento, la parola mistero non viene mai detta per qualcosa d'incomprensibile per se stesso, ma soltanto per qualcosa di nascosto, che adesso si fa manifesto. I pagani, e specialmente i loro filosofi, introdussero i veri e propri misteri nella religione cristiana. Difatti, il cristianesimo del primo secolo è senza misteri. Solo successivamente si sviluppò la differenza tra iniziati "misti" e "profani".

[p.416]

"Ammesso che un sacerdote siamese dicesse ad un predicatore cristiano che Sommona-Codom (Samano Gotama, il penitente Gautama, insomma il **Buddha**) vieta di vagliare la bontà del suo insegnamento con la ragione, ebbene, come potrebbe cavarsela il cristiano, se anch'egli affermasse che certi punti del cristianesimo vanno al di là della ragione?" (125)

Ciò che contraddice alla ragione, può anche non essere un miracolo. Il cui svolgimento deve pur essere comprensibile.

Dopo questa sconnessa panoramica di ciò che in "*Christianity not mysterious*" entusiasmò agli uni e inorridì gli altri, non resta che sintetizzare la fondamentale concezione logica dell'opera. Questa volta Toland si è sforzato, contro il suo carattere, di essere sistematico; ma forse anche il sistema era un espediente in più per ingannare i giudici in caccia di eretici. Toland afferma di non prender troppo sul serio l'accusa di eterodossia; contro l'accusa di ateismo, però, si trincera subito dietro la dichiarazione che il suo scritto era solo la prima parte d'un più grande complesso: la seconda parte del quale doveva interpretare – alla luce della ragione – i misteri del Vangelo, la terza parte propugnare la verità del cristianesimo contro gli ateisti. La ragione umana è il fondamento d'ogni certezza, a tal punto che anche la divinità della rivelazione debba esser creduta soltanto a misura dei motivi razionali.

Il potere della ragione (Toland ha già letto Locke) paragona dialetticamente una cosa dubbia con qualcosa di conosciuto chiaramente; la rivelazione ha pronunciato certe verità, lasciando però alla ragione il compito di vagliarle; di conseguenza, non può esserci nessun obbligo di credere qualche cosa che sia contraria o superiore alla ragione. Basandosi sul nominalismo di Locke, Toland afferma che noi penetriamo i misteri di Dio non diversamente dal mistero dell'aria o dell'acqua; una storia lessicale e semantica di "mistero" porta

alla conclusione che le verità della rivelazione non furono per noi più misteriose, dopo che ci furono svelate.

Ma questo vale solamente per il cristianesimo primitivo; nella Chiesa posteriore, per la verità, sono poi affluiti nuovi misteri (questa volta nel senso di cose irragionevoli e assurde), per mezzo di successivi adattamenti all'ebraismo e al paganesimo. (In uno scritto del 1720, insegna con molta più evidenza e spregiudicatezza, che mangiar pane, bere vino, immergersi nell'acqua, sono da prendere simbolicamente, senza esser però nulla di ineffabile.) Ora, siccome ogni fede si fonda o su dirette comunicazioni di Dio, o su testimonianze di persone che si sono gloriate di dirette rivelazioni, ne segue che ogni fede attuale è sicuramente di questa seconda specie. E' tuttavia impossibile dare il proprio consenso (senza consenso non c'è fede) ad una tale tradizione scritta e orale, se non la si è prima ben compresa; non si può quindi credere a nulla di incomprensibile.

[p.417]

Critica della Bibbia – La cauta diffida dalla definizione di deista, o peggio, di ateista, non aveva giovato molto all'autore; già il titolo dell'opera (*not mysterious*) sarebbe bastato a procurargli i due epiteti ingiuriosi. Dal pulpito e mediante volantini clericali, Toland fu fatto bersaglio di calunnie e di paragoni con Maometto. Venne accusato come fondatore della pericolosa setta dei "tolandisti" e rinviato dal Parlamento irlandese, in base ad enunciati estrapolati, per esser perseguitato a norma di legge; e fu richiesta persino la sua condanna al rogo. In Inghilterra, la polemica fu condotta in forme più accettabili; ma merita di esser rilevato il fatto che Locke, per esser stato attaccato insieme con Toland dal dotto vescovo **Stillingfleet**, prese assai vistosamente le distanze da Toland. L'odio dei suoi avversari irlandesi fu spietato. Ad un religioso, Toland fa dire che il libro non merita altro che di esser stracciato e, al pari di altra carta straccia, di esser messo al macero o impiegato a scopi ancor più sordidi.

La sua esegesi biblica, indubbiamente, è già molto più incisiva (anche nel suo "*Amyntor*", del 1699) che nei suoi predecessori, e segnatamente la sua critica del canone[39]; ed in lui, questo è certo, si trovano i primi accenni propedeutici ad una storia ed una critica dei

[39] Risponde al vero che nel 1713, per amor di pace, aveva ritrattato la tesi di considerare i Libri canonici del Nuovo Testamento non più credibili di quelli apocrifi; verso la fine della sua vita, però, egli fu ancora molto più radicale che ai suoi esordi, eppure aveva, già nel 1699, nella sua biografia di **Milton** che suscitò molto scandalo per il repubblicanesimo, aveva lanciato un fortissimo argomento contro l'autenticità della Bibbia. Notoriamente, Milton aveva dichiarato falso lo scritto difensivo di Carlo I (*Eikon basilike*, **Carattere GRECO**) di cui confutava i dati ; e la ricerca moderna gli ha dato ragione. Nella sua biografia, Toland osservò sulla questione: se una tale interpolazione era possibile nel suo tempo, non si meravigliava più del fatto che, in tempi senza cultura, potessero apparire tanti scritti spuri e falsi sotto il nome di Cristo e dei suoi apostoli; imposture ed imbrogli sarebbero stati allora frequenti da tutte le parti. Scrive Toland: " Credo piuttosto che la inautenticità di tanti altri libri sia rimasta ancora inesplorata, per la lontananza di quelle epoche , per la morte delle persone coinvoltee per la rovina di tutti i monumenti che ci potrebbero informare della verità, tanto più quando consideriamo quanto fosse pericoloso sempre, per la parti più deboli, fare luce sugli intrighi dei loro avversari." Si capiva bene, in generale, come s'intendesse alludere a tutto il Nuovo Testamento. Già **Herder** ebbe a rilevare l'importanza di questo passo. Nel suo "*Amyntor*", nominato poc'anzi, Toland smentisce invero l'intenzione di invalidare la credenza negli scritti canonici, però biasima come partigiana e faziosa la critica canonica fino allora praticata, promettendo di fare in avvenire una critica biblica leale e pragmatica.

dogmi. Ma ciò che Toland, sulla base di tale critica, propone come una religione di natura totalmente credibile, altro non è che un cristianesimo primitivo costruito in chiave razionalistica, e non certamente ancora la sua più matura, compiuta dottrina panteistica.

[p.418]

A questo punto, non si era ancora affrancato dalla Bibbia; all'incirca come Lutero, egli preferisce passare per eretico (avendo però la Bibbia dalla sua parte) anziché, contro la Bibbia, passare per ortodosso davanti al mondo intero. Toland non è ancora conseguente. Per lui, i miracoli del Nuovo Testamento non sono ancora così contrari alla ragione quanto i miracoli del Vecchio Testamento. Certo che la ragione è per lui una norma critica (*rule of our belief)*, ma il concetto di rivelazione non viene sacrificato; solo che la rivelazione non deve contenere – secondo il *common sense* – nulla di contrario al razionale e nulla di soprarazionale.

Eppure per noi, anche prescindendo da questa oscillazione tra temeraria ribellione e guardinga sottomissione, il fondamentale pensiero razionalistico – ossia che il cristianesimo non abbraccia in sé alcun mistero – non è più vitale. Anche il vero cristianesimo, anche la stessa idea redentrice in Gesù Cristo, per noi non è più interpretabile né in chiave razionalistica né naturalistica: non è nulla, se non è un mistero. Il progresso – in certa misura propizio al cristianesimo – da **D.F.Strauß** in poi, consiste appunto nel fatto che oggi noi non parliamo più di falsi e di imbrogli dei fondatori di religione, non più di consapevoli crimini verso l'umanità, bensì d'una lenta e inconscia evoluzione di tali miti o saghe, la cui più bella sostanza è giustappunto il mistero**.**

Strabone e Mosè – Per l'esegesi di Toland, in quel tempo assai ardita e anche scientificamente importante (ma oggi pressoché antiquata), è assai significativo il libretto su Mosè e la religione ebraica. Apparve a L'Aia nel 1709 col titolo: "*Origines judaicae sive Strabonis de Moyse et religione judaica historia breviter illustrata"*. (Insieme con l'"Adeisidaemon") Si tratta del noto passo in cui il geografo greco **Strabone** – con invidiabile spigliatezza – narra di Mosè come d'uno dei molti bravi e acuti legislatori che si vantavano di avere illuminazioni o comunicazioni trascendentali. "Fino a che punto ciò sia verità, non lo so; quanto meno, ciò venne creduto da molti uomini."

Per il panteista Toland era particolarmente interessante il fatto che Strabone racconti che il sacerdote egizio Mosè non voleva far rappresentare la divinità né sotto forma di animale né con sembianze umane, giacché Dio è soltanto in ciò che ci abbraccia tutti, insieme alla terra e al mare, nonché ciò che noi chiamiamo cielo, mondo, natura universale (*ten toon ònton phusin* **GRECO** p.418). Toland è quindi pronto ad asserire che Strabone ha visto in Mosè un panteista "oppure, secondo il più recente modo di dire, uno spinozista". Nell'opinione di Strabone, che in verità applica le concezioni della Stoa alla religione mosaica, Mosè ha insegnato non esservi divinità all'infuori della materia e degli elementi del mondo, che la natura stessa – o l'universo – è il Dio unico e supremo. In questo, l'insegnamento mosaico concorda con la filosofia dei cinesi. Si rammenti che per questo,

non molti anni dopo, **Christian Wolff** venne attaccato, minacciato d'impiccagione e bandito dal territorio degli Hohenzollern: per aver paragonato questo supposto ateismo dei cinesi con la religione razionale.

[p.419] Toland, del resto, utilizza le parole conclusive dell'antico geografo per dichiarare ancora una volta i suoi princìpi democratici. I successori del buon Mosè s'erano trasformati in tiranni, avevano introdotto – in luogo della religione naturale – leggi superstiziose e strumentalizzato la classe sacerdotale, come dice Tacito, a sostegno del loro potere. L'intenzione precipua di Toland mira peraltro a contrapporre il "classico" alla sacra Scrittura. La Bibbia descrive la Palestina come una terra dove scorre latte e miele; al contrario, con la rappresentazione di **Strabone**, che invece ha visto una regione desolata e sterile, concorda ogni viaggiatore della modernità. Toland non lo dice a chiare note, ma lascia trarre al suo lettore la deduzione che Strabone era un reporter e testimonio affidabile, che quindi diceva il vero anche sulla dottrina di Mosè. Nei dieci comandamenti era contenuta, insomma, la sola religione di natura; successivamente, vennero introdotte innovazioni superstiziose in nome di Mosè, come è consuetudine nella storia delle religioni. Anche in quella del Cristianesimo. Le divine apparizioni della Bibbia sono da interpretare come sogni e visioni; così, anziché una concordanza tra i singoli libri della Bibbia, Toland osa stabilire un'inedita concordanza tra il dottissimo Strabone e il Pentateuco, tendendo a far impallidire, insieme con Strabone, la figura di **Mosè** (le legge del quale costituisce certo il fondamento del cristianesimo), collocandola allo stesso livello di Minosse, di Licurgo, di **Zamolxi**, e di altri laici legislatori. Fino ad allora, questo decisivo passo di Strabone è stato intenzionalmente sottaciuto da tutti i teologi.

Toland in Germania – Prima di tentare una breve sintesi della filosofia naturale peculiare di Toland, vorrei estrapolare dalla vita di Toland alcune notizie di particolare interesse per noi tedeschi. Che cercasse di trovar protezione in Olanda dall'intolleranza di irlandesi e inglesi, lo si è già ricordato. Si rammenti ancora che Toland, nella sua patria, si era alienate molte simpatie non solo col suo libro deistico, ma altresì con la sua antimonarchica Biografia di Milton (1699); Guglielmo di Orange era re da dieci anni, e Toland, che altrimenti passava per un fautore della successione protestante, reclamava addirittura l'abolizione della giornata di lutto e di conciliazione che era stato istituita per l'esecuzione del re.

[p.420] Toland era un "whig" già sotto il governo di Giacomo II; in quel tempo, le denominazioni partitiche *whig* e *tories* erano ancora recenti, e si collegavano perlopiù ad un'antitesi religiosa; che Toland fosse un whig solo nell'accezione di quei giorni, non spiegherebbe ancora a sufficienza come mai la Camera alta e la Camera bassa sostenessero la lotta intorno al suo libro, e come egli, anche in questo caso, acconsentisse ad una parziale ritirata. Dovrei lasciar crescere questa breve digressione alle dimensioni d'un libro se volessi mettere a nudo la trama che collega la vita di questo scrittore con la grande politica europea delle potenze cattoliche ed evangeliche, nonché con i conflitti intestini dei partiti inglesi[40]. Ma tanto basti. Toland arrivò alla corte di Hannover, la cui elettrice **Sophie** era

[40] La ragguardevole fonte delle concezioni politiche di Toland è il suo scritto del 1702, il cui primo e breve titolo suona: "Vindicius Liberius or M.Toland'sdefence of himself against the late lower House of Convoca-

stata riconosciuta erede della corona inglese; non è stato acclarato se Toland avesse potuto aggregarsi ad un'ambasceria presso la principessa, oppure se fosse approdato ad Hannover da profugo indipendente. Certo è che l'anno prima (1701), nel suo piccolo libro "*Anglia libera*", aveva difeso la successione al trono della casa protestante di Hannover, giacché al libero pensatore stava a cuore la caduta della dinastia cattolica non meno che, due generazioni prima di lui, ai seguaci di Cromwell. Si racconta che lo scrittore porgesse personalmente il suo scritto, subito dopo che l'ambasciatore inglese ebbe comunicato con una solenne cerimonia la risoluzione del suo Parlamento. In ogni caso, fosse o no in forma ufficiale, l'autore di "Anglia libera" venne accolto assai amichevolmente, ottenendo dalla

---

tion" (si noti che Convocation è il nome d'un parlamento del clero che in quel tempo si riuniva spesso.) Il libro è scritto di nuovo in inglese; nella sua madrelingua, Toland si esprime in modo fresco e naturale, laddove nei suoi scritti latini privilegia, purtroppo, la parola inconsueta ed il periodare inusitato. Nell'interminabile secondo titolo l'autore promette di spiegare o di migliorare i passi incriminati nel "Christianity not mysterious", ripromettendosi di comunicare apertamente e chiaramente le sue opinioni su Chiesa e Stato, , nonché di giustificare i Liberali (Whigs and Commonwealthman) contro gli attacchi dei loro nemici. Ebbene, la prima parte non mi sembra molto coraggiosa. Dice che lo si è spacciato ora come il capo, ora come la coda d'un partito, definendolo ateista e uomo abominevole, o anche socianiano; che aveva scritto quel libro all'età di 25 anni, da giovanotto, usando quindi alcune espressioni sconsiderate; che aveva appartenuto alla religione di stato (established religion) giudicandola, dopo opportuna riflessione, la migliore del mondo, come parte della migliore costituzione della terra. L'accusa di atesimo sarebbe insensata, dato che tutte le sue concezioni si fondano sull'esistenza d'una divinità; che si dà dell'ateista ad ogni persona ogniqualvolta la si vuole dare in pasto alla generale malevolenza; il suo libro non contiene dubbi, né diretti né indiretti, sull'esistenza o sugli attributi di Dio; e che lui condanna l'ateismo nel fondo della sua anima. La Casa della Convocation si è comportata nei suoi riguardi come un tribunale dell'Inquisizione; ma i suoi nemici sono al tempo stesso i nemici del paese e della fortunata rivoluzione. Egli definisce le sue concezioni ortodosse, insistendo tuttavia, adesso come prima, nel suo pensiero fondamentale, ossia che i concetti della religione sono né più né meno misteriosi dei concetti della natura. Ma presenta la cosa, prudentemente, come se tutti i suoi attacchi fossero stati rivolti solo alla Chiesa di Roma, giammai a quella anglicana. La sua proposizione ereticale relativa alla rivelazione lui, Toland, la ritratta senz'altro; essa presenta pochi errori, come qualsiasi chiesa del mondo, che concede uno "spazio" generoso , per cui Toland impiega la parola latitude. "La libertà della ragione è un principio ancora più nobile della libertà del corpo." Solamente il papa deve essere escluso dalla generale tolleranza, in quanto condanna i diversamente credenti, perché rifiuta la libertà e ubbidisce ad un capo straniero. La House of Convocation è tanto partigiana e crudele quanto sono stati i vecchi Concilii, avendo proceduto illegalmente contro di lui.

Nell'ultima parte della sua autodifesa (da p.125 in avanti) Toland si rivolta contro l'accusa di essere un grande commonwealthman; e qui, sul terreno politico, egli si riconosce vivacemente nel suo amore per la libertà. "Sono stato sempre persuaso , lo sono ancora e lo sarò sempre, che tutte le autorità sono state create per il popolo e grazie al popolo, e non il popolo per le autorità o grazie ad esse." (Lo slogan è rimasto vivo fino ai nostri giorni.) Si sono chiamati i commonwealthmen in questo modo come con un nomignolo canzonatorio, per incolparli di democrazia, o addirittura di anarchia; e lui ritiene la democrazia come la forma peggiore del bene pubblico, ma è pure mille volte migliore d'una tirannide. Come la Chiesa anglicana, anche la costituzione britannica è un capolavoro, e l'Inghilterra del presente è appunto un commonwealth. In questo senso lui, Toland, è un Whig. Ciò che segue è molto importante per la storia della parola di questo nome partitico e per il ruolo che Toland esercitò nelle scelte della dinastia protestante di Hannover.

Qui, finalmente, egli risponde in modo degno agli invidiosi, anonimi e codardi pamphlettisti che gli avevano dato del figlio di puttana, dell'anticristo, raccontando aneddoti ignominiosi sulla sua vita. Ma lui preferisce non avere nessuna religione, come affermano i suoi nemici, anziché assomigliare a quei bigotti; e preferirebbe essere oggetto piuttosto che autore di siffatte calunnie. Da che mondo è mondo, l'uomo di qualità ha sempre avuto nemici, pronti a perseguitare la sua persona o la sua fama. Per convincimento e comportamento egli è un fedele cristiano e un discreto clericale, eppoi un sincero seguace di re Guglielmo, e pertanto un inflessibile *commonwealthman.* "Per tutta la vita resterò un amico della religione e un nemico della superstizione, un propugnatore di buoni sovrani e – se così avvenisse – un abbattitore di tiranni."

corte di Hannover numerose prove di benevolenza.

[p.421]

Leibniz e Toland – Un' ulteriore conseguenza furono nuovi rapporti con la regina **Sophie Charlotte** di Prussia – figlia dell'elettrice -, come pure i contatti con Leibniz, consigliere filosofico della regina, il quale, da mediatore filosofico tra le confessioni, era allora al culmine della sua fama, e che del resto era, ad Hannover, il personaggio più prestigioso e influente in qualità di storiografo, pubblicista e diplomatico. Il comportamento di Leibniz nei confronti del deista inglese collima appieno con l'immagine che deve risultare da una non preconcetta valutazione della sua personalità. Fra tutti i pensatori tedeschi, Leibniz era forse il più colto, il più perspicace e il più astuto, e, per soprammercato, di sentimenti politicamente tedeschi**;** ma, di fronte ai suoi contemporanei già famosi (e Toland era ancora un esordiente quanto a celebrità), era pur sempre più spinto da curiosità che da solidarietà; voleva imparare da ognuno, ma voleva anche superare ciascuno di loro. Con Toland avrebbe dovuto e potuto intimamente unirlo la medesima attività pubblicistica a favore della successione di Hannover al trono d'Inghilterra; sennonché la sua soggezione di fronte alle audacie di Toland, oltre che una certa rivalità cortigiana, lo rendono ambiguo e insincero anche verso lo scrittore inglese. Ancor prima di averlo conosciuto di persona (indubbiamente a Berlino), si esprime in modo benevolo e superficiale: si augura certo di far conoscenza con Toland, *homme d'esprit*, incolpato a torto di ateismo, convinto che imparerà senz'altro a moderarsi.

[p.422] Toland fu due volte a Berlino, subito dopo che l'elettore di Brandeburgo era diventato re di Prussia, ossia nel 1701 e nel 1702; la prima volta provenendo da Hannover, la seconda passando per Amburgo.

Di quegli anni, esistono due relazioni di Toland con le sue osservazioni alle corti di Hannover e di Berlino; uscirono dapprima anonime in lingua francese (1706); ma io le cito dalla traduzione tedesca (Francoforte 1706).

Toland alle corti d'Europa – I rapporti sono indirizzati al duca di **Somerset** che, discendendo da un casato illustrissimo, ricoprì quale primo "pari" – a partire da Carlo II – un ruolo decisivo nella politica inglese, facendo nominare e destituire ministri, detenendo la direzione degli affari anche nel dettare la successione ereditaria degli Hannover. Da questi rapporti di Toland io traggo l'impressione che egli non facesse parte della legazione vera e propria, ma fosse ufficiosamente raccomandato ottimamente presso l'elettrice. Lo deduco dal fatto che l'ambasciatore inglese sulle prime non lo vedeva volentieri, mentre l'elettrice – subito dopo l'accreditamento – ne fu contenta, ammettendolo a corte e premiandolo. La sua indipendenza dal duca di Somerset viene comprovata da molti passaggi in cui si parla di speciali incarichi del duca. Così Toland, durante il suo soggiorno in Germania, appare semplicemente come un agente inglese che doveva esplorare discretamente la situazione nelle regioni di Hannover e di Prussia, in particolar modo però l'atteggiamento delle personalità più in vista. E menziona esplicitamente che qualcun altro era incaricato di

sondare la situazione dell'armata prussiana.

Si tratta dunque d'uno scritto più che politico: era un atto ufficiale scritto a servizio della politica. Diverse annotazioni testimoniano della perspicacia di Toland, e hanno interesse per l'attualità; come quando parla del pericolo che la Gibilterra in mano alla Francia o alla Spagna rappresenta per l'Inghilterra, o come quando raccomanda per l'Inghilterra un esercito stabile, secondo il modello brandenburghese. Oggigiorno, poi, fa una strana sensazione leggere che all'elettrice di Hannover – in virtù dell'ordine di successione al trono – venisse offerta la corona d'Inghilterra (oltre che di Scozia, Irlanda, e persino di Francia). Tali relazioni, con gli allegati ordinamenti del "re di Prussia", danno una vivace immagine delle strade e delle città, dei luoghi pubblici e delle corti della coeva Germania del Nord.

[p.423]

Per quanto concerne la regina **Sophie Charlotte**, debbo premettere che ella era deceduta prima della pubblicazione del documento, e che pertanto l'uomo politico non aveva più motivo di adulazione. Non senza bella franchezza, egli è invero prodigo di elogi per tutti i membri delle due case principesche; ma le poche pagine dedicate a Sofia Carlotta ("ella non è propriamente alta di statura e smilza, ma piuttosto robusta di corporatura") fanno pensare ad una sincera stima; viene lodata la sua attitudine per la musica, ma segnatamente la profondità del suo sapere e del suo raziocinio. La nonna di Federico, poi, riscuote dall'inglese amante della libertà un ulteriore elogio: "Essa ha una conoscenza così precisa ed equilibrata dei governi, che in tutta la Germania si suole chiamarla con l'epiteto di regina repubblicana, o come quella che non sostiene affatto la monarchia illimitatamente assoluta."

Leibniz non viene nominato nel rapporto con la regina, ma si dice delle sue molteplici attività presso la Corte di Hannover, della sua importanza come matematico e come storico; con quasi impercettibile ironia, Toland aggiunge di non sentirsi del tutto in sintonia con le concezioni metafisiche di Leibniz, del che è forse colpevole il suo stesso discernimento.

Il futuro panteista Toland non prende ancora la parola; il nome di Dio viene scomodato nei modi tradizionali. Tanto più spesso e vivacemente si approfitta di ogni occasione per parlare contro le persecuzioni religiose e per riconoscere la tolleranza esercitata – allora molto di più che in Inghilterra – a Hannover e nel Brandenburgo; viene messo inoltre in evidenza il vantaggio derivante allo Stato dalla libertà di coscienza. Ben al di là dell'intenzione di giustificare la idoneità della casa di Hannover per il trono inglese, l'Inghilterra viene descritta (con cautela) come arretrata nelle questioni religiose. Osservo inoltre che perfino il re Federico I viene giudicato positivamente, sia pure ad opportuna distanza dal saggio e scrupoloso governo della Grande Elettrice.

[p.424]

Leibniz e la regina – Le "*Letters to Serena*" (1704), di cui ci occuperemo più avanti, sono rivolte in ispirito alla regina ; Serena è infatti Sophie Charlotte. Il meno che si può dire, è

che queste lettere dimostrano con quale libertà si pensava o si discorreva – nella cerchia della regina – intorno ai massimi problemi. La regina era fortemente influenzata da Bayle, e pertanto molto più scettica dell'ottimistico filosofo di corte, fautore dell'unificazione religiosa e di altri compromessi. Forse essa rideva (come la principessa spagnola di Heinrich Heine) durante le dispute, organizzate al suo cospetto, tra i suoi teologi e il libero pensatore Toland; anche Leibniz doveva esser presente a quei dibattiti. Certo è che la "regina filosofia" non era soddisfatta della rarefatta teologia del suo Leibniz; si racconta che, poco prima della sua morte, avesse detto ad una dama di corte: "Adesso potrò appagare la mia curiosità su cose che Leibniz non mi ha mai saputo spiegare."

Ma Leibniz si sarà accorto che le posizioni temerarie dei deisti piacevano alla regina più delle sue mezze verità? Egli aveva elogiato diplomaticamente – come s'è detto – il libro di Toland, senza averlo letto. Nel 1701, Toland gli fece omaggio del suo "Christianity not mysterious", e Leibniz si affrettò a scrivere, in fugaci glosse a margine in latino ("*Annotatiunculae subitaneae ad Librum de Christ. Mysteriis carente*") il suo voto di censura altrettanto diplomatico, fors'anche per uso della regina. Vi elogia lo stile e, un po' dall'alto in basso, la buona intenzione del famoso scritto, di cui non ha avuto visione prima.

Il filosofo della teoria delle monadi, in cui al buon Dio pure non è consentito di avere un ruolo determinante, combatte il deista con la proposizione: il cristianesimo è sovrarazionale, come Dio medesimo. E ricorda con ragione che il clero ha avuto nel Medioevo non pochi meriti in fatto di cultura, epperò mette in guardia anche da ogni attacco alla classe sacerdotale; gli abusi nella Chiesa sarebbero dunque una conseguenza dei mali del tempo, non imputabili soltanto ai chierici. Nella teologia (come nella medicina) non dovremmo, a forza di dispute eccessive, trascurare l'azione e la salvezza dell'anima. Leibniz è più felice quando vuol che si estenda il concetto di mistero ad infiniti problemi della natura, fino ad oggi insoluti; sul che, peraltro, è in pieno accordo con Toland.

Toland lesse queste glosse a margine ancora ad Hannover, e non dev'esserne stato edificato. Al grande Leibniz fece tuttavia recapitare (nel 1709 o 1710) un nuovo libro, il suo "*Adeisidaemon*", in cui si annunciava apertamente (già nel lungo titolo) la dottrina di **Bayle**, ossia che la superstizione non è meno esiziale per lo Stato, anzi forse ancor più deleteria dell'ateismo. Leibniz rispose con una lettera cortese ma bigotta e ipocrita; in quel tempo si occupava infatti – nella sua teodicea – della distinzione tra l'irragionevole e il sovrarazionale, definendo ad un certo punto il "Christianity not mysterious" come "*un livre ingénieux mais désaprouvé*"; e come egli nella sua lettera, di fronte al piccolo Toland, si dà le arie del celeberrimo filosofo, opponendo qua e là alle nuove idee di Toland un altezzoso "*selon moi*", adesso dice sprezzante, in quel passo della Teodicea, che Toland non ha recato alcun pregiudizio alla succitata distinzione.

[p.425]

Probabilmente, con le sue spregiative valutazioni, Leibniz è stato corresponsabile del fatto che Toland, molto rinomato in Germania durante il secolo XVIII, cadde successivamente nell'oblio, o fu senz'altro accantonato per effetto d'una schematica, generalizzante deni-

grazione.

Ora, con questa digressione dai grandi temi della liberazione spirituale, siamo scesi così a fondo nelle umane debolezze dei liberatori (benché in mezzo a costoro Leibniz si ponga già diversamente), che restiamo ormai nell'atmosfera del piccolo mondo rievocando – di nuovo e più da vicino – le due principesse tedesche con le quali Toland si trovò ad intrecciare il proprio destino.

L'elettrice Sophie e Sophie Charlotte – Su Sofia, elettrice di Hannover, se ne potrebbero dire tante; la nipote di Giacomo I, e come tale erede legittima della corona inglese, morì all'età di 84 anni, poco prima di assumere il governo della Gran Bretagna; la regina Anna morì solo pochi mesi più tardi. Si raccontava che l'elettrice Sofia fosse morta d'un colpo seguito alla rabbia per una lettera insolente indirizzatale dalla regina Anna. La più istruttiva storia dell'intera politica dinastica e di corte – dalla pace di Westfalia fino alla pace di Utrecht – si potrebbe ricollegare alla lunga vita di questa donna intelligente e dinamica; basti ricordare che essa era figlia del re d'inverno, madre della prima regina "filosofa" di Prussia, nonna di Federico il Grande, eppoi zia della stupenda Liselotte, oltre che – più ancora di sua figlia Sophie Charlotte – amica di Leibniz, suo devoto servitore. Ma a noi, qui, interessa solamente il suo atteggiamento nei confronti della Chiesa e del libero pensiero.

Con sicurezza si può pensare che, quanto alla politica e all'etica statale, essa la pensasse in maniera machiavellistica, non meno del suo grande pronipote, anche se sentiva in modo molto più dinastico, senza far professione del dubbio libertario. Come minimo, era francamente non cristiana. Allorché si cercò di guadagnarne i favori a sostegno dell'unificazione (ma solo per l'Unione delle sette protestanti; la probabile ereditaria della corona inglese, la sospetta Stuart, non poteva difatti concludere alcuna intesa coi cattolici), Sophie scrisse a Leibniz (febbraio 1689) con grande baldanza: "*Il faut ésperer sur ce sujet une révélation extraordinaire; et comme le christianisme est venu dans le monde par une femme, il me serait glorieux que l'union se fut par moi.*"

[p.426]

Il solo fatto che il famigerato deista **Collins** potesse renderle omaggio in nome del liberi pensatori inglesi, dimostra la fama che la circondava; nell'esemplare a lei inviato del suo libro sul libero pensiero, Collins aveva scritto di suo pugno una lunga dedica, in cui assicurava "*the author's sincere devotion, common to him with all english freethinkers to her Royal highnesse's person and family*"; e il fatto che l'elettrice, in una lettera alla bigotta regina Anna, disapprovasse il libro, ha ben poca importanza, come non ne ha che essa – al fianco del suo sposo luterano – continuasse ad essere calvinista, oppure il fatto che, quando l'ambasciata inglese la chiamò per la successione al trono (1701), prendesse parte alla liturgia anglicana, come se non avesse praticato mai, prima di allora, cerimoniali diversi. Il suo indifferentismo arrivò al punto da educare in modo pressoché aconfessionale la sua stessa figlia; la quale era destinata ad assumere, trovandosi a suo pieno agio, la religione

del suo futuro sposo, quand'anche fosse stato cattolico.

Leibniz e le regine – Tre regnanti del loro casato possono gloriarsi di essere state amiche della filosofia e del filosofo Leibniz: l'elettrice stessa, sua figlia (**Sophie Charlotte di Prussia**), e la regina Carolina d'Inghilterra. I sovrani ritengono di onorare la filosofia già conversando coi filosofi, mentre la storia della filosofia ritiene di onorare i sovrani registrando seriamente tali conversazioni. Ebbene, non è lecito pensare che Leibniz abbia convertito o sollecitato al libero pensiero le tre altolocate signore; giacché egli, al contrario, tendeva a smussare a modo suo tutti i contrasti e ad attenuare i duri giudizi. La verità può essere questa: che le nobildonne di Hannover e di Prussia sapevano apprezzare l'eccellente pubblicista e negoziatore Leibniz, rimunerando i suoi preziosi servizi con lettere confidenziali in cui mostravano di esser più libere di lui; che la regina Carolina – della casa di Ansbach, sposa di Giorgio II d'Inghilterra – che alla sua corte sopportava perfino un Swift, amava farsi istruire da Leibniz. E Leibniz, tenendo sempre con sconcertante abilità due ferri nel fuoco contemporaneamente, giovò in fin dei conti alla causa della filosofia – almeno in Germania – facendosi pagare i suoi servigi politici da queste sovrane con la promozione della sua persona e dei suoi ambiziosi fini scientifici ed organizzativi. Non sempre le lettere di Leibniz trattano questioni filosofiche o politiche, e sono talvolta molto spregiudicate; eppure **Liselotte** poteva scrivere (1702) all'elettrice: "Sono molto arrabbiata coi discepoli del nostro signor Cristo, perché nessuno ha chiesto a Lazzaro com'era andata dopo la sua morte, eppoi perché nessuno ha avuto la curiosità di chiedere a quelli che risorsero dalle tombe alla morte del nostro signore, di come si sta nell'altro mondo."

[p.427]

Nel suo intimo, l'Elettrice era non credente, nei rapporti col suo ambiente spietata, in modo francamente non cristiano; quale reggente, si accontentava di tutelare gli amici della pace religiosa dall'ipocrisia, dalla superstizione e dall'intolleranza. Nelle memorie d'un suo cortigiano si legge ch'ella morì "*à la manière qu'elle avait toujours souhaitée, sans médecin ni pretre.*" A questo non contraddice assolutamente il fatto che Leibniz, in un'ordinanza di lei per i religiosi fanatici, scrivesse come se l'elettrice avesse già riconosciuto al principe i diritti papali sulla Chiesa territoriale; ella stessa si arroga il diritto di non credere ciò che non vede; e senza ispirazione ciò non si può fare. Nelle sue lettere – ma ancor più in quelle della nipote Liselotte – echeggiano già toni e accenti che, solo venti o trent'anni più tardi, penetreranno dalle impertinenti opere di Voltaire in più vaste cerchie di lettori: sarà il riso canzonatorio sui misteri della fede. Non si ama dirlo né ascoltarlo, però è la verità: l'elettrice di Hannover – che di Locke non conosce molto di più che il nome, che seriamente usa il filosofo Leibniz soltanto come agente politico, o addirittura come paraninfo – pensa con maggior libertà riguardo alle "ultime cose", e ne parla con più cordialità e naturalezza del celebre fondatore dell'Accademia prussiana delle Scienze.

Toland e le regine – Le relazioni dell' elettrice e della regina con Toland risultano nella loro giusta luce dalle lettere che queste signore scrivevano ai loro agenti o diplomatici della corte di Hannover, incaricati di seguire specialmente gli affari inglesi. (Si vedano le pubblicazioni dagli *Archivi di Stato del regno di Prussia*, vol.79.) Non sorprende molto, ma colpisce il fatto che le due dame parlino della bassa estrazione sociale di Toland; l'elettrice Sophie pensa che Toland debba avere per forza dei meriti, perché altrimenti non si nutrirebbero sentimenti tanto ostili verso un uomo del suo rango; comunque, da parte del re e della regina (la lettera viene da Charlottenburg) egli sarà ben accolto, *selon sa naissance*; sennonché da Berlino, nel medesimo periodo, la regina scrive ipocritamente non potersi pensare sul serio che ella possa invitare alla sua mensa un uomo come Toland (senza nascita e senza posizione). Il motivo dell'insincerità delle due sovrane (gran parte delle relative lettere è del 1702) è che l'ereditiera della corona inglese è stata diffidata dai Tories dal compromettersi col "whig" Toland e, più in generale, con qualcuno degli oppositori. L'elettrice promette di trattarlo con freddezza, mentre la regina teme persino che Toland sia stato eliminato in viaggio.

[p.428]

E' evidente che le due nobildonne sono ammaliate dalla sua spiritosa conversazione, e ripetono più spesso, affinché a Londra lo si dica e si risappia, che Toland tiene più a freno la lingua, che non parla più così liberamente della regina Anna, sebbene sia rimasto un "repubblicano"; eppoi lui stesso condanna il proprio libro sulla religione come un peccato di gioventù. Ed è bizzarro vedere come una grande elettrice e una regina tedesca si addossino reciprocamente la colpa (ma con cautela, per non offendere il partito governativo inglese) di trovar gusto alla frequentazione di Toland; si avverte bene infatti che solo di malavoglia entrambe farebbero a meno di lui: l'elettrice lo apprezza per le sue opinioni, la regina a cagione del suo spirito.

La regina ragguaglia (30 settembre 1702) anche sulla disputa da lei organizzata tra Toland e Leibniz, alla presenza del predicatore della chiesa francese del di lei precettore. Senza dubbio, l'elettrice ha con Toland importanti colloqui politici. E lo difende dagli attacchi di Londra: altri inglesi hanno scritto libri non meno assurdi di lui, che nella questione della successione al trono di Hannover ha meritato la sua riconoscenza, per cui lei starà sulle sue, ma cercherà di non ferirlo.

"Pour moi, à dire le vrai, je ne me mets guère en peine de ce que les gens croient pourvu que les moeurs soient honnetes, car je vois qu'il y a autant d'opinions différents que de traits de visages; cependant il est juste que tous les sujets dans un pays s'accommodent à la discipline qui est ordonnée et dont on est convenu. Toland m'avait dit qu'il observerait cette règle."

Un Toland non potrebbe diventar un pericolo né per lo Stato né per la Chiesa. Ma, tutto sommato, l'elettrice si lascia intimidire dai Tories al punto da informare che Toland è diventato ormai un seguace della Chiesa alta, e che lei gli rivolge la parola solo quando lo incontra presso sua figlia. Tuttavia, di quando in quando, si fa sentire la sua irritazione per una simulazione così indegna. Ma perché mai si nutre tanta apprensione per la sua

frequentazione con Toland? Anche senza di lui, ella conosce benissimo lo stato dei rapporti con l'Inghilterra; per il resto, adotterà il massimo riguardo verso i suoi presunti amici di Londra.

Nessun dubbio che l'Elettrice fosse ben informata sulla situazione nel paese destinato al proprio casato; e di conseguenza, per le lotte partitiche inglesi, costituisce una notizia sconcertante che l'Elettrice, nell'ottobre 1707, viene a sapere che Toland esercita un'influenza sulla regina Anna. "Ma questo cambia totalmente le cose!". E cambia anche l'Elettrice; dacché Toland, come politico, non ha più per lei alcun valore, anche lo spirito libero sembra scomparso dalla sua memoria.

[p.429]

La figlia dell'Elettrice di Hannover – Sophie Charlotte di Prussia – era un'indole più spirituale, una donna veramente ragguardevole. Ad illuminare lo spirito di questa regina, è significativo un passo dalla prefazione alle "Lettere a Serena"; ne traggo almeno l'impressione che Toland vi abbia non inventato, bensì riprodotto fedelmente il genere della conversazione. Sta leggendo, con la regina, un'osservazione di Cicerone riguardante superstizioni e pregiudizi; ella gli confessa di aver personalmente superato molti di questi pregiudizi, ma di esser continuamente tormentata dai loro influssi. Ancor più notevole è il racconto di come la regina ha trovato assai debole il Fedone di Platone; a suo avviso, esso non contiene prove convincenti (circa l'immortalità dell'anima), per non dire che il noiosissimo dialogo trabocca di azzardate premesse.

De Beausobre e Toland – In ogni modo, non dobbiamo affidarci al solo Toland. Il caso vuole che, sul genere d'una vera e propria disputa presieduta dalla regina, possediamo un dettagliato protocollo (*Bibliothèque Germanique VI*.); stavolta, però, l'antagonista di Toland non è Leibniz, ma il summenzionato pastore della comunità francese a Berlino, attivo anche come scrittore poligrafo **Isaac de Beausobre**. L'acclamato predicatore era arrivato a Charlottenburg, per accommiatarsi dalla regina prima d'un viaggio; per l'occasione, s'incontrò con Toland, del quale la regina gli disse che sulla religione la pensava in modo "diverso da noi", invitandolo a parlarne senz'altro con lui. Toland accampò subito la sua opinione: il canone del Nuovo Testamento era stato decretato allo scopo di confermare i dogmi già fissati. All'obiezione del predicatore che nessuno dubita almeno dell'autenticità dei quattro vangeli, Toland ribatte: del vangelo di Matteo, modificato nelle traduzioni, noi non possediamo l'originale. Inoltre Toland incalza: per quale infallibile segno i primi cristiani poterono distinguere gli scritti autentici da quelli interpolati, fra i tanti che passavano di mano in mano sotto il nome degli apostoli? Dopo tutto, Toland non riteneva decisiva nemmeno la questione filologica: "I libri possono ben esser antichi, eppur tuttavia abusare, con numerose favole, della facile credulità del popolo." Quindi, per rendere appena credibili i miracoli della Bibbia, occorrerebbe prima dimostrare che essi sono di genere diverso dalle favole contenute in altri libri antichi.

A questo punto, Beausobre scocca diritto al petto del filosofo la fatidica domanda: ma egli

crede in un Dio? Naturalmente, Toland la prende malissimo; non piace a nessuno sentirsi costretti ad una confessione che può portare in carcere o sul rogo! Il predicatore, allora, fa un passo indietro; bisogna almeno rendersi conto se il concetto di Dio d'una persona è identico a quello dell'altra; se ci si accorda su un comune concetto, allora Toland avrà difficoltà a dimostrare che i miracoli contraddicono se stessi o le proprietà di dio. Toland si appella specialmente alle contraddizioni degli evangelisti sulla resurrezione di Cristo; in quei passi che legittimano il dubbio, Beausobre vede soltanto una prova della sincerità degli evangelisti. Il colloquio, ora, s'indirizza più vivacemente agli scrittori pagani ai quali erano stati attribuiti parole o libri concernenti il cristianesimo. Su questo punto l'alterco si fa così rovente che la regina ritiene più opportuno interromperlo. Nondimeno, Toland ha congiunto la sua futura aperta professione di spinozismo, o di ateismo, alla persona della regina di Prussia.

[p.430]

Lettere a Serena – Le prime espressioni della sua filosofia della natura Toland le formulò subito dopo il suo soggiorno in Germania, nelle "*Letters to Serena*", del 1704. E poiché egli identificò più tardi, dopo la sua morte, la regina Sophie Charlotte nella persona di Serena, allora si potrebbe pensare ad un influsso della Germania su questa filosofia (un tempo si sarebbe detto meglio: in questa filosofia). La questione, puramente esteriore, se almeno le tre prime lettere fossero in origine realmente indirizzate alla regina, sembra a me del tutto insignificante; Toland lo afferma, come pure assevera di aver tenuto una corrispondenza con lei su argomenti ancor più interessanti. Sembra voler accennare al fatto che le due ultime lettere – quelle liberamente aggiunte, che soprattutto contano – rispecchiano il suo reale scambio di idee con la regina. Lo storico quesito potrebbe esser risolto solo se, nell'Archivio di Prussia, si reperissero le lettere originali di Toland; il loro mancato reperimento non dimostrerebbe niente. Ma sarebbe pur sempre rimarchevole (e non senza un bizzarra allusività) l'eventualità che la madre del "re soldato" si fosse lasciata impartire da Toland delle severe lezioni su Spinoza.

Le "Lettere a Serena" si riservano la prerogativa epistolare di non essere metodiche. Nella prima lettera l'autodidatta britannico (al pari di tutti i forti innovatori del Settecento) se la prende con le antiquate scuole e accademie, in quanto propagatrici della superstizione; nella seconda, si dà una lacunosa spiegazione sulla genesi della dottrina riguardante l'immortalità dell'anima. Nella terza lettera, Toland si dilunga sui temi della superstizione, su sacerdozio, fantasmi e religione; distingue tra religione di natura e religione di Stato (dalla quale separa a sua volta la religione patriottica), pervenendo a questa conclusione: in tutti i tempi la superstizione è stata in effetti la medesima, per quanto possa aver cambiato i suoi nomi.

[p.431]

Critica a Spinoza – Le lettere quarta e quinta presentano finalmente la filosofia naturale di cui potrebbero avvalersi i nostri monisti. Toland si rivolge qui contro Spinoza, ma con uno spirito tutto diverso da come aveva fatto, poniamo, un Bayle, al quale era rimasto

estraneo il progresso delle scienze naturali. Spinoza aveva parlato dell'estensione e del pensiero come dei due soli fenomeni a noi conosciuti della sostanza; a questo punto, trent'anni dopo, entra in campo Toland – il primo critico oggettivo di Spinoza -, assai meglio versato nei concetti infinitesimali e munito delle recenti conoscenze fisiche. Sostiene che, per la materia, il movimento non è meno essenziale dell'estensione; che la materia non è, né può mai essere, una massa morta, passiva, o in stato di quiete assoluta. Si badi che nell'antica ipotesi (ancor oggi largamente dominante) d'una passività della materia era molto incalzante l'idea di assegnare al creatore del mondo l'impulso iniziale di ogni moto ("che cosa sarebbe un Dio che spingesse solo dall'esterno?"); Cartesio aveva cercato di risolvere la complicata questione con la sua infelice teoria del turbine, ispirandosi ad Epicuro; e perfino Newton aveva scomodato molto il buon Dio, sebbene più d'una volta riconoscesse la possibilità che non esistesse un corpo veramente inerte.

Per le nostre consuetudini storiche, il concetto con cui inizia la critica di Toland allo spinozismo è piuttosto sorprendente. Ai nostri giorni, una prospettiva di retroguardia cerca ancora di trovar da ridire su ciò che di Spinoza è ampiamente penetrato nella recente visione del mondo, in pratica sullo slogan "Dio o natura"; oppure una critica fondamentale, che va facendosi sempre più forte, nega la possibilità del metodo geometrico di Spinoza, contestando cioè la possibilità applicativa d'un metodo matematico ad una scienza "di parole". Sennonché Toland non percepiva ancora alcuna distanza tra sé e Spinoza, non vedendo in lui né un criminale eretico né il filosofo eccezionalmente superiore, ma semplicemente un dotto contemporaneo, col quale ci si doveva confrontare appunto sui fondamenti della filosofia naturale. Ebbene, Spinoza non aveva assolutamente posto il movimento in maniera così crassa – come afferma Toland – come un fenomeno accidentale della materia; eppur tuttavia Toland toccava il punto cruciale quando avanzava la questione se il moto fosse o no essenziale alla materia.

[p.432]

Si rammenti con quanta superstizione, o anche realismo verbale, i filosofi dell'antichità e di tutto il Medioevo (tranne gli Scolastici) parlavano del concetto di movimento, e come gli stessi fondatori della nuova meccanica celeste e terrestre – **Copernico, Keplero, Galilei**, e infine anche **Newton** – sondassero bensì le leggi del moto, ma non la sua definizione o senz'altro la sua causa sufficiente. La nostra ignoranza riguardo alla causa del moto, fu ben espressa da **Berkeley**, già prima di Hume e contro Newton, riconoscendo che la gravitazione di Newton era un'ipotesi e non una causa reale. E prima di Berkeley, a sua volta – nella quarta e quinta lettera a Serena -, Toland ha quantomeno posto con determinazione il problema dell'origine di ogni moto. Poiché Berkeley, nella sua pericolosa teologia, tendeva certamente al misticismo, la sua critica al concetto di gravitazione (una causa cieca e incognita) penetra ancor più a fondo; e poiché il panteista Toland era immune da ogni teologia, la sua critica ci appare molto più moderna. Perché lui è senza Dio, non in senso mistico.

Keplero, Galilei e Newton si accostavano al problema in apparenza senza alcun presupposto, restando ben fermi sul terreno della fisica; ma desumevano con fiducia dal linguaggio corrente i concetti di spazio, di tempo e di moto. Berkeley perviene a concezioni di critica linguistica; ma l'idealismo, che costituisce il suo punto di partenza, lo porta a fidarsi di concetti astratti dal cui uso egli stesso ha talvolta messo in guardia assai efficacemente. Vedremo presto che Toland fu indotto ad una critica del linguaggio ancor più raffinata, proprio perché non è abbastanza edotto delle nuove scoperte naturalistiche, né vincolato da un sistema dogmatico. Che a lui interessi soltanto togliere di mezzo il Dio come primo motore, non lo dice esplicitamente, ma è il suo intento precipuo.

La critica di Toland allo spinozismo non è legata ad alcun dispregio per Spinoza. Egli ammira il pensatore e l'uomo, e troverebbe anzi naturale che un poeta sublimasse quest'uomo straordinario, superiore a tutti gli altri, come Lucrezio fece con Epicuro. Dichiara nondimeno falso il fondamento dello spinozismo in quanto egli – come molti altri lettori di Spinoza – si lascia traviare a ritenere come reale fondamento ciò che Spinoza, nel suo infelice metodo geometrico, ha innalzato a fondamento logico: le proposizioni sulla sostanza e le relative forme fenomenali, cioè pensiero ed estensione. Per la verità, Spinoza aveva assunto questi enunciati inerzialmente da Cartesio. Se la sola forma apparente di tutto il reale, se il mondo dei corpi era in verità definito mediante la qualità dell'estensione, allora alla fine il moto era effettivamente un casuale circostanza dei corpi, e così un motore trascendente, una causa incorporea del moto, un Dio che spingesse dall'esterno altro non erano che un'ipotesi di comodo.

[p.433]

Al pari della gravitazione. Perciò Toland non si stanca di ripetere che il moto è parte integrante della definizione di materia, che il moto è altrettanto essenziale alla materia quanto l'estensione o l'impenetrabilità. Egli si accosta maggiormente alla nuova concezione del mondo quando vuol definire il consueto relativo moto dei corpi con questa parola d'uso comune, mentre di contro, a definire il moto presente in tutto, propone l'espressione *action*[41] una parola che si potrebbe tradurre non solo con azione o attività, ma più generalmente con mutazione, accadimento o effetto.

Toland si rende perfettamente conto che, da questa dottrina, si possono ricavare illazioni ateistiche, e se ne sbarazza di sfuggita con un rapido gesto evasivo. Con giustificato orgoglio, dice che la sua dottrina non è un tentativo di mediazione o di conformismo; il suo unico scopo è di dare una spiegazione, senza preoccuparsi delle possibili deduzioni. Eccolo giungere a conoscenze, o almeno ad asserzioni, di grande rilievo per il suo tempo. La materia, anche quando è nel cosiddetto riposo, non può esser rappresentata altrimenti che in azione. Le più piccole parti della materia nel più interno nucleo della più dura roccia, nell'interno d'una stanga di ferro o d'una barra d'oro, sono in incessante attività

[41] Devo ammettere che non posso citare queste due lettere a Serena sull'originale, che al momento non mi è accessibile; ho davanti a me solo una traduzione francese, fatta da un buon conoscitore dell'inglese, ma che fu resa più comprensibile e fu migliorata dall'editore **Naigeon**, accanito ateista che (come egli stesso racconta) non conosceva l'inglese. (*Encyclopédie Méthodique, Philosophie* III, p,653 ss.)

altrettanto quanto la molecola del fuoco, dell'aria o dell'acqua. Insomma, se è giusta la dottrina che la materia in sé è in movimento, o è attiva, allora non c'è bisogno di andare ad indagare l'origine del movimento, cioè di escogitare un primo motore.

Panteismo – Impercettibilmente, Toland passa da questo ripudio dell'idea di Dio ad un panteismo disincantato e completamente mistico, molto più materialistico che in Spinoza stesso. "Tutte le parti dell'universo sono in costante attività, che genera e disintegra (...) Per quanto noi possiamo farci lusinghiere idee su noi medesimi, i nostri corpi non si differenziano minimamente dagli altri corpi; come crescono e calano assumendo alimenti e lasciando escrementi, con il ricambio organico, col sudore e molti altri mutamenti coi quali noi scambiamo sostanze con altri organismi. Ne consegue che noi, oggi, non siamo più quel che eravamo ieri, e che domani non saremo più quel che siamo oggi. Finché siamo in vita, siamo in incessante alternanza di flusso e riflusso; e quando l'edificio della nostro corpo si dissolve nella morte, diventiamo una parte di innumerevoli altri esseri che si impadroniscono dei nostri resti; le nostre salme si confondono con la polvere e con l'acqua, venendo incorporati da altri organismi (...) L'universo con tutte le sue componenti resta sempre il medesimo (...) Anche dopo la nostra morte la materia assume sempre nuove forme, così come un pezzetto di cera resta sempre identico per quante siano le impronte in cui lo si plasma. (...) In realtà, la nostra morte è identica alla nostra nascita (...) Non v'è dubbio, ogni essere materiale è tutto, e tutte le cose sono un'unità." Questa attività inerente in tutte le cose, Toland la chiama già (in antitesi col loro relativo cambiamento locale o movimento) la loro interiore energia, che è peculiare non solo ai viventi e alle sostanze liquide, ma anche a tutti i corpi solidi; senza questa interiore energia non sarebbe possibile né moto né un qualsiasi mutamento.

[p.434] Sul problema di come, dal movimento inerente ed essenziale alla materia, possa svilupparsi la vita degli organismi, e poi a loro volta la coscienza e il pensiero, anche Toland non ha fornito una spiegazione; egli impiega per ciò l'espressione di **Cudworth** sulla natura "plastica"; ma il critico del linguaggio che è in lui, sa bene che questa dottrina non è che l'antico ilozoismo, e che dietro i concetti di animazione e di spiritualità si celano nuovi enigmi.

Toland naturalista – Una soddisfacente definizione del concetto di moto Toland non osa darcela, come non ci dà una definizione, che so?, d'un determinato colore. Tuttavia, sebbene egli desuma il concetto di moto dal linguaggio comune – come, poniamo, **Newton** coi concetti di spazio e di tempo -, egli ha riconosciuto con maggior chiarezza che codesti concetti affini (moto, estensione, corporeità) sono soltanto concetti correlati, e che si deve prescindere da un fenomeno per poter concepire l'altro come indipendente. In Toland, invero con maggior profondità che nei futuri naturalisti empirici, risuona già la teoria della conservazione dell'energia; ma, proprio per questo, in modo ancora inefficace, in quanto manca la prova empirica. "Nella materia, una forma viene annientata soltanto per far posto ad un'altra forma. Sicché, ad ogni moto segue sempre un altro moto, giammai lo stato di quiete assoluta."

Nell'attività della materia, egli crede di aver trovato l'incognita causa che Newton – in momenti di particolare rassegnazione – cercava dietro la gravitazione; e qui Toland viene lasciato in mezzo al guado dalla sua intuizione nella povertà delle parole, e sembra credere sul serio che "movimento" sia una parola un po' meno ipotetica di "gravitazione". Tanto più raffinata si fa la sua critica, quando alla fine cerca di placare ancora una volta la preoccupazione che il moto, insito essenzialmente nella materia, possa rendere superflua la dottrina d'un primo motore. Il Dio che – nell'immaginazione dei credenti – ha creato estensivamente la materia, ha certo saputo renderla attiva non meno che dinamica; vero è che un Dio esteso e corporeo viene escluso in forza dell'infinità della materia attiva, però nulla osta dal supporre un Dio spirituale e immateriale. Come si vede, il panteista senza-dio Toland finisce con l'accettare lo scudo protettivo del deismo.

[p.435]

In queste lettere, dunque, Toland è ancora così cauto nel non negare una razionale guida del mondo, com'è guardingo nel professare apertamente il panteismo o l'ateismo. In quel tempo, su questo punto, egli poteva ancora tacere senza insincerità, forse perché il decisivo influsso di **Bruno** su di lui non c'era ancora stato, ma certamente perché egli prese – nella questioni più importante – un atteggiamento ben diverso dall'antico atomismo riesumato da **Gassendi,** insomma perché negava l'origine del mondo dovuta al caso. Toland stava un po' più vicino (in modo poco chiaro, devo ammetterlo) al panpsichismo di **Fechner** che al materialismo francese del Settecento. Lo storico **Lange** ha ragione (II, S.96) quando definisce la filosofia naturale di Toland "di gran lunga più giusta e conseguente" di quella di **Büchner;** i nostri monisti, che pur seguono Darwin, non sembrano esser così abbandonati da dio come Büchner di fronte alla struttura "finalistica" degli organismi, ma il concetto di fine – se si tengono presenti gli straordinari progressi della scienza naturale negli ultimi 200 anni – sembra loro ancor più incomprensibile che al temerario Toland.

E' vero che, in Toland, si trova già quasi nettamente espressa la più scandalosa ipotesi del materialismo, cioè che il pensiero sia un fenomeno del moto nel sistema nervoso; però Toland, con questo materialismo anticristiano, congiungeva – come Lange ha visto da tempo – una grande superiorità nominalistica, che mi si consentirà di definire critica del linguaggio. Ritornerò su questo, appena avrò concluso l'evoluzione di Toland secondo i suoi scritti – dai titoli sempre bizzarri -, dall'"*Adeisidaemon*" (1709) al "*Pantheistikon*" (1720); tra queste due decisive confessioni si collocano l'anticristiano "*Nazarenus*" e la singolarissima silloge "*Tetradymus*". Solo di lontano, nell'esaminare questi scritti, accennerò alla superiorità di Toland che, malgrado la sventatezza scientifica, elevano quest'autore al disopra di tutti i suoi contemporanei, persino sopra **Collins**: cioè alla sua critica diffidenza verso la serpentesca impostura del linguaggio.

[p.436]

Nazarenus – Nel "Nazarenus", del 1718, Toland propone alcune insostenibili ipotesi: sul cosiddetto vangelo di Barnaba, sul cristianesimo primitivo, nonché sulla preistoria della

sua patria irlandese. Ma forse ho esagerato a definire insostenibili tutti i suoi stimolanti pensieri; sui suoi studi celtici, specificamente, io non ho titolo per giudicare. Più importante per l'epoca che, scomparso il pericolo dell'invasione turca, si preparava ad una più equa valutazione dell'islamismo, è il pensiero che anche l'Islam altro non sia che una setta cristiana; come in passato vi sono stati ebrei cristiani e pagani cristiani, così ora vi sono cristiani maomettani. Si promuove quindi la sopportazione d'una liturgia maomettana nei paesi cristiani, non foss'altro che per riguardo al commercio.

Tale idea viene suggerita già all'inizio del lunghissimo titolo che ora, almeno in parte, vorrei citare in traduzione, omettendo la seconda metà (del titolo) che tratta la questione celtica: "*Nazarenus* ovvero cristianesimo giudaico, pagano e musulmano; nel quale è contenuta la storia dell'antico vangelo di Barnaba e del nuovo vangelo del maomettani, che viene attribuito al medesimo apostolo, e qui per la prima volta viene notificato ai cristiani. Vi si discute, inoltre, l'originario progetto del cristianesimo nella storia dei Nazareni, con che si dirimono, forse felicemente, diverse controversie relative a questa divina, ma assai deteriorata istituzione, eccetera ..." Su questo libro io ho da osservare ancora qualcosa che potrà gettare nuova luce sulla posizione religiosa e filosofica di Toland.

Prima di tutto, va rilevato che Toland – già allora – non fa mistero del suo panteismo; nella prefazione, racconta di aver scritto queste lettere in Olanda durante la guerra, e di averle spedite con la posta in Inghilterra sotto lo pseudonimo di Pantheus.

Chi trova solo scarse differenze tra ebrei, pagani e maomettani, non si stupirà che prenda alla leggera le discordanze tra gli apostoli e perfino i contrasti tra le singole Chiese cristiane. Tutto ciò è confluito nella religione tramite la frode, la smania di far misteri e la gelida mancanza d'amore dei religiosi, ragion per cui egli non si riconosce in nessuna delle Chiese cristiane.

Per questi passaggi, si comprenderà perché io – per il coraggio e la interiore libertà – stimi Toland superiore a **Collins**, quantunque questi lo superasse in arguzia e in accortezza, in virtù delle quali poté avere tanto più durevole efficacia. Collins si dichiarava con ragione un libero pensatore, ma lo faceva in modo tale come se i liberi pensatori non fossero nient'altro che una setta cristiana, al pari di altre sette; non compì mai il proprio distacco dal cristianesimo e, nemmeno esteriormente, la sua dissociazione dalla Chiesa anglicana. Già in questo scritto, per contro, Toland osava chiamare se stesso un "pantheus", accollandosi pertanto *ipso facto* una sicura condanna. La ripetuta burla di fare anche del vecchio Mosè un panteista, è balorda quanto basta, ma doveva esser il pensiero basilare da porre alla base d'un romanzo politico o d'un avveniristico stato utopico, alla cui elaborazione Toland stava allora pensando.

[p.437]

"***Tetradymus***" – I quattro pezzi contenuti nel "*Tetradymus*" (donde il nome dell'opera) sono accostati in modo eterogeneo. Il primo pezzo si occupa della colonna di nubi e di

fuoco che guidò gli ebrei attraverso il deserto, interpretando razionalisticamente il presunto miracolo; il terzo pezzo racconta la storia "d'una leggiadra, virtuosissima e dottissima, assai perfetta signora (di nome Ipazia), la quale fu fatta a pezzi dai sacerdoti di Alessandria, per la soddisfazione dell'orgoglio, della gelosia e della malvagità dell'arcivescovo Cirillo, che generalmente ma immeritatamente vien detto santo Cirillo"[42] il quarto pezzo è una difesa del suo "Nazarenus". Orbene, se tutti questi saggi sono ostili alla religione cristiana, qui c'interessa più di tutti gli altri il secondo, anch'esso intitolato, con compiaciuta erudizione, "*Clidophorus*" (portatore di chiavi), ovvero sulla filosofia essoterica ed esoterica, cioè a dire l'esteriore e occulto insegnamento degli antichi, dei quali l'una fu esposta pubblicamente, adattandola ai pregiudizi del popolo e alle istituite religioni; l'altra venne tenuta segreta e comunicata solamente a poche sagge e prudenti persone, in quanto autentica verità senza travestimenti." A fondamento del quale c'è l'idea, giusta in se stessa, che la smania persecutoria della classe sacerdotale ha impedito moltissimi pensatori di professare la loro libertà dai preconcetti religiosi. Naturalmente, è di nuovo antistorica l'ipotesi che Gesù Cristo e gli ignari apostoli avrebbero insegnato e pensato tutt'altre cose se avessero potuto distinguere tra dottrina essoterica ed esoterica, e che pertanto si dovrebbe cercare la loro vera opinione in tutt'altre fonti che nelle loro parole.

Come farà il "Pantheistikon", anche il "Clidophorus" suggerisce già come sia necessario simulare essotericamente e – in quanto cittadini d'uno Stato cristiano – nascondere la propria vera opinione.

"Pantheistikon" – Il *Pantheistikon* di Toland suscitò generale raccapriccio non solo tra il clero inglese; un teologo tedesco lo accolse con le parole "Dio maledica questo nero demonio!". In Inghilterra uscirono non molte repliche e confutazioni, come già contro altri precedenti libri di Toland, forse perché Toland morì poco dopo la pubblicazione del *Pantheistikon*, forse perché i pochi esemplari dell'opera giunsero soltanto nelle mani degli amici. Solo verso la metà del Settecento alcuni sionisti inglesi e tedeschi incominciarono a "riabilitare" la religione cristiana dai micidiali libri del defunto Toland.

[p.438]

L'insensata asserzione che il Pantheistikon sia stato o il progetto o l'imitazione della costituzione della massoneria, vedrò di confutarla in altro momento. Anche la polemica se Toland fosse o no il vero autore del Pantheistikon, pubblicato anonimo, la sfiorerò solo brevemente; un dubbio sulla paternità di Toland mi sembra folle, essendo nel vecchio **Mosheim** forse solo un timido tentativo di scagionare il *celeberrimus vir* dall'accusa di manifesto panteismo. Tutte le testimonianze esterne sono a favore della paternità di Toland, compreso il fatto che l'autore si chiami nella prefazione Janus Junius Eoganesius; a dire il vero, non è dimostrata l'affermazione del suo primo biografo inglese (forse un

[42] Mi permetto di ricordare come ho cercato, nel 1890, di rappresentare la furia persecutoria di **Cirillo** e dei suoi monaci contro l'ultima filosofa pagana nel mio romanzo "*Hypathia*", inserendolo anche nei miei "Scritti scelti". Il mio scopo era quello di contrapporre all'omonimo cristianeggiante romanzo di **Kingsley** una visione dei fatti indipendente da ogni Chiesa."

editore) che Toland avesse ricevuto nel battesimo i nomi di Janus Junius, chiamandosi più tardi John per sottrarsi alle canzonature dei compagni di scuola, e potrebbe esser ricondotta propriamente al bizzarro nome della prefazione; ma nel citato documento, che Toland si fece rilasciare a Praga dai suoi religiosi connazionali, si menziona il paesaggio della sua terra natale (Londonderry nell'Ulster) come penisola Enis-Oen, che in precedenza dev'essersi chiamata Inis-Eogan.

Questa ed altre testimonianze sono tuttavia irrilevanti di fronte al fatto che il credo naturalistico e filosofico collima pienamente con le concezioni che Toland ha sempre e dovunque sostenuto. Egli morì troppo presto (1722) – dopo la pubblicazione di questo libro di confessioni – per potervisi riconoscere a posteriori, come in casi analoghi. E ancora: nell'anno 1720, in Inghilterra, o in Europa, non viveva nessun altro (ad eccezione di Toland) che potesse scrivere questo libro in questo modo. Che è scritto totalmente (anche per il linguaggio) nello stile di Toland, personale, sconnesso; certo, un pedante vi sentirà la mancanza d'un metodo, per cui dirà che è scritto male.

[p.439] Ora, quanto all'estrema non cristianità del libro, vorrei produrre solo una prova negativa. In due passi vengono citati come santi 19 eccellenti saggi (tra cui cinque donne, una del tutto sconosciuta) dell'antichità; ebbene, tra questi grandi nomi manca quello di Gesù Cristo che Toland – ancora nel *Nazarenus* (1718) – aveva definito bensì un uomo, ma pure il più grande dei profeti. A ciò si aggiunga che il titolo, assai prolisso[43] reca anche il numero della data, aggiungendo nella prefazione, in guisa non cristiana, l'avvertenza "secondo la consueta cronologia". Anche in questo suo ultimo scritto, Toland è così prudente, o così insicuro, che non avrebbe nulla in contrario ad annoverare anche il suo *Pantheistikon* tra i suoi scritti deistici; ma il suo deismo ha ormai compiuto il radicalissimo distacco dal cristianesimo. Sennonché, ora, la scelta stessa del titolo denuncia che Toland non vuole che lui e i suoi amici vengano messi nel novero delle persone credenti in dio.

Le espressioni *panteismo* e *panteista* non erano ancora usuali, in quegli anni. Non erano ancora diventate un'etichetta da potersi applicare ad un libero pensiero spiritualmente impresentabile, per lasciar intendere una derivazione da Spinoza e da Goethe, come fanno oggigiorno parecchi monisti; ma non è corretto ciò che si attribuisce a **Eucken** , che sia stato Toland ad inventare le definizioni. Questi, infatti, si richiama in una glossa al tirannico uso linguistico che ha inventato la parola panteista, mentre *pantheus* – per analogia con *atheus* – sarebbe stato un latino migliore. Pantheus è colui che riconosce la divinità nel tutto[44]. E dunque, chi nel 1720 invitava alla fondazione d'una cooperativa panteistica in quanto rappresentava i suoi princìpi, descrivendo – in drammatico botta e risposta – la festa della nuova società ormai pensata come esistente, costui non poteva aver in mente

[43] "*Pantheistikon,* ovvero formula per la festa della Società Socratica, in tre parti, il quale contiene, dei panteisti o dei compagni, 1. costumi e principi fondamentali, 2. divinità e filosofia, 3. libertà e sua legge, non ingannevole né da ingannare. Vi è premessa una ricerca su antiche e nuove società di eruditi, oltre che sul Tutto, sull'infinito e l'eterno. Eppoi vi è aggiunta una piccola dissertazione sulla raddoppiata rappresentazione della filosofia panteistica e sopra l'ideale (idea) d'un uomo veramente buono e colto. Stampato a Cosmopolis 1720."

[44] "Pantheus" è solo in apparenza più giusto, ma in realtà ricalcato insensatamente dal greco-latino "atheus"; la consueta espressione "panteista" è nata solo tramite l'astratto "panteismo".

nient'altro che una associazione di eletti liberi pensatori per una confederazione – inizialmente chiusa – senza Cristo e senza Dio. Sempre cauto nella scelta dello slogan, questo pensiero osava venire alla luce, per la prima volta da quando la Chiesa cristiana era diventata egemone nell'Occidente. L'impresa era più libera di quella d'un Epicuro o d'un Lucrezio, la dottrina più moderna, ma la visione del mondo era più opaca.

E' un'unione filosofica quella che occorre delineare, non ecclesiastica. Una lega senza fede autoritaria, che nasca per cordiale benevolenza verso il genere umano, per entusiastica dedizione all'eterna verità. Doveva essere istituita un divino, sereno convivio – come quello di Socrate -, sotto la guida di Toland in qualità di suo "eranarca", o "modimperator"[45].

[p.440]

I compagni di questa tavolata sono quindi panteisti che, non traviati da educazione e consuetudini, svincolati da religioni e leggi tramandate, non giurano sulle parole di nessun maestro, nemmeno su quelle di **Epicuro** o di altri nichilisti (caologi). Tutte le cose vengono dall'universo, l'universo viene da tutte le cose. Il mondo è infinito e immobile. Solo le sue singole parti non sono eterne e hanno mobilità. Nulla si distrugge. Non occorre credere ciecamente in nessun maestro, però ci si può gloriare del fatto che tutti i saggi antichi erano siffatti panteisti. (Anche **Mosè,** che d'altronde, nella lista sopraccitata, non viene ricordato più di Cristo, essendovi la Bibbia rappresentata solamente da **Salomone**, il predicatore del pessimismo.)

Ultime idee di Toland – Tutto quanto accade è spiegabile con una qualsiasi specie di *action*. Anche il pensiero è una peculiare azione nel cervello. Nel fuoco dell'etere – di cui il fuoco terrestre è solo una debole similitudine -, che è più rapido del pensiero e più sottile d'ogni altra materia, è immanente la forza vitale, l'anima, la ragione e la procreazione. Dal cervello emanano tutte le idee sensoriali, le idee estetiche e quelle morali. "La lingua è uno strumento del gusto in misura non maggiore di quanto il cervello sia un organo del pensiero." Agli iniziati si spiegherà che tutte queste idee e pensieri sono corporei.

La filosofia naturale di **Aristotele** è falsa. Per cui le pietre, ad esempio, sono altrettanto organiche quanto i denti degli animali. Non esiste una riproduzione primordiale. Il moto degli astri, e anche il terzo moto della terra (quello dell'asse terrestre, oltre a quello di rotazione e di rivoluzione) è stato compreso giustamente solo dalla moderna astronomia dopo **Copernico**. E delle narrazioni d'un diluvio universale, nonché di consimili fandonie, non ci diamo più pensieri, e neppure delle fantasticherie sulla fine del mondo.

Certo, anche tra i panteisti vi sono dottrine essoteriche ed esoteriche; ma gli iniziati non se la prendono coi compagni che sono affezionati all'opinione tradizionale e che, per questioni indifferenti, si regolano sulla credenza popolare. Nondimeno gli iniziati (partico-

[45] *eranarco*, in greco, è il direttore del banchetto all'aperto; il latino *modimperator*, ha suppergiù lo stesso significato, di chi all'osteria decide quanta roba si debba mangiare.

larmente numerosi a Londra, quindi a Parigi, a Venezia, in Olanda, dove sono perlopiù in Amsterdam, stranamente perfino a Roma, non però come soci dell'Accademia britannica o francese), mantengono per sé gelosamente – pur con ogni tolleranza – la libertà di pensare e di agire; sono nemici giurati di tutti i tiranni, e non importa se la tirannide è nel monarca, nell'aristocrazia o nella plebe. In particolar modo condannano rivelazioni e miracoli, e vogliono liberare la vera religione dalla schiacciante cortina di illusioni ed inganni.

[p.441]

A questa introduzione fa seguito, in tre brevi capoversi, il drammatico annuncio d'un simposio dei panteisti. I loro pensieri non sono più nuovi per noi, e vengono solo esposti – col tono dell'ovvietà – in maniera più vivace e più gaia. Dominano qui uguaglianza e fraternità. Eppoi verità, libertà e salute: ecco la triplice consacrazione (non la trinità) dei saggi. Verità e libertà ci riscatteranno dalle catene della violenza e della superstizione. Un giorno trascorso secondo i precetti della filosofia come guida, è preferibile ad una immortalità. La ragione è la legge suprema. Solo ciò che è virtuoso è buono; ciascuno ha il suo giudice nella propria coscienza, mentre sono favole le saghe religiose (così va inteso infatti questo passo) che parlano di furie e di altri castighi infernali per chi non crede in Dio.

Noi siamo dunque servi della legge per poter essere liberi; la vera legge è la sana ragione, che è in sintonia con la natura. "Secondo questa legge vogliamo esser educati e governati, giammai invece dalle mendaci e superstiziose invenzioni degli uomini." E con questo, certo, non si vuol privare della debita venerazione un qualche eterno ente primordiale. "Il mondo non ci interessava prima che nascessimo, e non ci interesserà dopo la nostra morte. Chi piange perché non vivrà tra mille anni, è altrettanto stolto come chi volesse piangere per non esser vissuto mille anni prima. "

Dopo ciascun dialogo di questo simposio si beve un calice di vino , ogni volta uno più grande, ma sempre con moderazione. E si cantano inni filosofici; a chiusura del simposio viene proposta una selezione di canti societari, tutti dello stoico Orazio[46].

Il breve dibattito, che segue al rapporto sulla seduta, è abbastanza irrilevante. L'Ordine dei panteisti viene paragonato alla lega segreta dei Druidi, su cui lo stesso Toland aveva peraltro scritto un trattato per spirito campanilistico. Di nuovo viene inculcata e legittimata una separazione tra dottrina essoterica ed esoterica. L'uomo saggio non può sgominare d'un tratto la superstizione; si limiterà a fare il possibile, ad estrarre al mostro i denti, a tagliarne le zanne. L'associazione segreta è una necessità, giacché altrimenti incomberebbero sui compagni minacce di rapina, di marcatura. Di carcere, di ostracismo o di morte. Il

[46] Toland aveva fatto stampare il *Pantheistikon* a proprie spese, con caratteri neri e rossi, come un messale. Come se tale audacia non bastasse, almeno due esemplari dell'opera devono aver avuto, scritta a mano, una preghiera all'onnipotente ed eterno **Bacco** per ottenerne lo smaltimento dalla sbornia, con tanto di parodistico ritornello "*Idque fiat per pocula poculorum*". Apriti cielo! Mi si darà volentieri per buona l'indagine, sicuramente infruttuosa, sulla dotta questione: questa preghiera vi sarà stata interpolata personalmente da Toland in vena di celie, oppure da un bigotto religioso a dileggio dei panteisti?

panteista, per contro, è tollerante, è un cittadino del mondo. Negli affari politici, astronomici, meccanici ed economici, egli farà onore alla verità, non senza la necessaria cautela. Quanto a Dio e all'anima, i panteisti parleranno agli iniziati solo occultamente, guardandosi dal "presentarsi in pubblico fino a quando non sarà loro consentito di pensare ciò che vogliono e di dire ciò che pensano."

[p.442]

A conclusione del *Pantheistikon*, Toland fa che il lettore ponga ancora la domanda: questa corporazione socratica, descritta nei suoi princìpi e nel suo rituale, è un' espressione della realtà, o è solo un'invenzione dell'autore? Al che egli risponde in modo netto, e tuttavia la sua risposta non mi sembra lasciar dubbi sul fatto che egli non afferma la realtà d'un tale Ordine. (Con ciò cadrebbe da sé anche l'ipotesi d'una imitazione degli statuti della massoneria.) Lascia piuttosto intendere chiaramente che la sua opera fornisce soltanto un modello, un'utopia, essendo un romanzo politico com'erano quelli di **Platone** e di **Senofonte,** simili a quelli che – nell'epoca di Toland – si escogitavano nuovamente con intenzione satirica o propagandistica. E precisa: "Quando un poeta o un pittore rappresenta un'amata nella perfezione delle sue grazie, quantunque egli non ne possieda affatto una nella realtà, nessuno lo considererà certamente come un uomo che non conosce l'amore, o che disprezzi la bellezza."

Toland: ***Adeisidaemon*** – Si è già accennato che l'ateismo di Toland, manifestandosi quasi apertamente nel "Pantheistikon" sotto la parola d'ordine del panteismo, cerca affannosamente di prendere forma e chiarezza fin dai primi scritti. A questo proposito, mi sembra specialmente notevole il suo "*Adeisidaemon*" (1709). Questo termine si può tradurre con "l'uomo senza superstizione", ma anche come "l'uomo senza timor di dio"; beninteso, paura del soprannaturale è cosa diversissima dal timore reverenziale. Il lunghissimo sottotitolo di quest'opera promette di giustificare **Tito Livio** dall'accusa di superstizione, e di dimostrare che lo storico Livio non ha creduto minimamente alla religione e ai miracoli di Roma, ribadendo che la superstizione è non meno esiziale per lo Stato (se non addirittura più rovinosa) dell'ateismo puro e semplice. L'operetta è composta in forma di lettera, ed è dedicata a Collins.

[p.443] La prima parte, ossia la dimostrazione del carattere illuminato e razionale di Livio, è tuttora degna di lettura, malgrado la sua impostazione erudita, ma ha certamente un fascino prevalentemente filologico. Sennonché Toland non sa scrivere in maniera rigorosamente scientifica; dove Livio racconta di Tullio Ostilio come se questo re fosse diventato superstizioso per l'età e la malattia, ecco Toland aggiungervi un esempio attuale. Non fa il nome di **Luigi XIV**, ma lo tratteggia in modo inequivocabile: un grande monarca dei nostri giorni, che da giovane s'era tuffato in tutti i piaceri e che nella vecchiaia restò attaccatissimo al potere, ma che finì per cedere ad una tale superstizione da rimbambiti da corazzarsi dalla testa ai piedi di reliquie contro gli spiriti maligni, nella speranza di espiare tutti i suoi delitti a furia di talismani.

A noi interessa molto di più la seconda parte. Ciò che **Bayle** (peraltro ricordato con la massima stima) aveva insegnato, viene illustrato qui appassionatamente: il fatto cioè che, ancor più esecrabile e infausta per l'umana società che non sia l'odiato ateismo, è la superstizione che spopola i regni più potenti, arma gli amici gli uni contro gli altri, manda al macello quali vittime sacrificali bambini e giovani "come accadeva in passato, quando non accade qua e là ancora oggi.". Si osserva espressamente che diversi scrittori classici intendono come religione la più stolida delle superstizioni. E' ben vero che l'ateo non riconosce in Dio il vendicatore dei crimini, vero che non ha paura dell'inferno, eppure sa distinguere rettamente tra bene e male; proprio perché non si aspetta dopo la morte né ricompense né punizioni, si attiene alla vita presente come all'unica vita, edifica la felicità dell'uomo sulla reciproca assistenza e comprende la verità: ciò che non vuoi che succeda a te, tu non farlo agli altri. Può darsi che l'ateo agisca egoisticamente; però il superstizioso dichiara nemici di Dio, e condanna senz'altro, chiunque disprezzi in qualche modo le sue folli immaginazioni e non segua le sue usanze introdotte col raggiro. Forse l'ateo pecca di nascosto, mancando alla parola data; il superstizioso, di contro, si esonera dai giuramenti. In conclusione, l'ateismo è solo affare di pochi, la superstizione coinvolge le masse. Con cautela, si allude alla possibilità che l'ateismo sia migliore di qualche religione.

La conclusione di "Adeisidaemon" torna ad essere filologica, in quanto Toland vi accusa i papi che, nel loro fanatismo, hanno annientato scritti e opere d'arte dell'antichità. E qui suona quasi grottesca una lettera di **Gregorio Magno** che afferma chiaro e tondo essere indegno della Chiesa conformarsi alle regole della grammatica e della sintassi latina; assai spassoso, infine, il paragone tra i quaccheri (*tremuli*), o visionari di questo genere, e il suddetto papa.

[p.444]

Critica del linguaggio – Non mi resta che indicare, più precisamente di quanto fatto fin qui, gli sconcertanti albori d'una critica linguistica in Toland. Siamo appunto nell'età di **Locke**, e Toland conosceva naturalmente gli spunti nominalistici e critico-linguistici di Locke, che si fondavano sulla nuova psicologia del filosofo; l'opera fondamentale di Locke è del 1690, il capolavoro deistico di Toland è del 1696 e le sue *Lettere a Serena* del 1704. Toland ha quindi fatto precocemente suoi non solo la nuova fondazione lockiana delle energie sensoriali, che avrebbero fecondato il sensismo francese, ma soprattutto – da spirito congeniale – i suggerimenti lockiani di filosofia del linguaggio. Credendo di doverlo combattere (specialmente in riguardo al concetto di spazio), Toland cita però Locke sempre col massimo rispetto. Con la migliore pregnanza dell'espressione inglese, dice dell' "Essay" di Locke che è il libro più utile che vi sia in qualunque lingua per giungere a conoscenze universali e per aiutare le persone a ragionare in modo appropriato, chiaro e rigoroso, su qualsiasi argomento.

Non sempre Toland scavava altrettanto su vie nuove e inesplorate, eppure osò praticare una critica linguistica su concetti fisici e metafisici, e quindi anche religiosi. Questo l'ha

osservato già **F.A.Lange**, che pure aveva dichiarato la "Critica del linguaggio " di Locke come quella più significativa di qualunque altra parte del suo sistema. Lange cita (I, p.274) alcuni passi dalle "Lettere a Serena", elogiando che Toland "nell'acuta applicazione dell'antico nominalismo inglese" abbia dichiarato attività e passività, quiete e movimento come concetti relativi. A questo vorrei aggiungere qualche riflessione. Già nella prima tra le sue opere più importanti – cioè in "*Christianity not mysterious*" – Toland si esprime nel suo pensiero fondamentale come un nominalista. Ogni cosa ha insieme un essere reale e uno nominale; soltanto l'essere nominale è intelligibile per la ragione umana, non già l'essere reale. Ma non per questo ciascuna cosa è da chiamare un mistero, e men che meno i concetti di dio, anima, eternità.

Tra i primi presagi d'una teoria gnoseologica nominalistica, ominis tica, relativistica, mi sembra esserci il fatto che Toland (nel capoverso 3 dell'introduzione al "Pantheistikon"), a proposito della ragione sovrumana, trascendente, che crediamo di riconoscere nel tutto cosmico (in questa nebulosa teleologia egli sta sulla prospettiva di Shaftesbury e dei tardi illuministi), dice esplicitamente che essa può esser chiamata solo per mezzo d'una debole metafora, con lo stesso nome che ha l'umano potere conoscitivo.

E questa sottolineatura del semplice "venir chiamato" si ripete di continuo nell'opera. La forza dell'universo è Dio, che si può chiamare a piacimento l'anima o lo spirito del Tutto. L'anima del mondo viene chiamata "dio" dai panteisti. Immediatamente prima del passo (sesto capitolo dell'introduzione) in cui egli promette di spiegare fisicamente i pensieri per gli iniziati, asserisce: gli spiriti vitali o vengono dall'etere, oppure sono parole completamente insignificanti. Del resto, si potrebbe dimostrare come Toland venne a poco a poco indotto alla critica filologica e linguistica attraverso la sua radicalissima critica alla religione e alla Bibbia.

[p.445]

In nessun altro luogo io trovo questa implicita, e forse inconscia, connessione tra critica della fede e critica del linguaggio espressa con tanta forza di orientamento e con tanta libertà (da superare lo stesso Locke) quanto nelle "*Lettere a Serena*", dove quel che gli sta a cuore è di rendere superflua l'idea d'un primo motore, ovvero di Dio, mediante l'idea d'un moto da sempre inerente nella materia. Chi se ne intende, saprà facilmente distinguere dove Toland si limita ad applicare i pensieri di Locke, e dove invece lo oltrepassa.

Rotondità, calore, freddo, le definizioni di suoni, odori, colori, non sono neppure le qualità o le condizioni delle cose, ma soltanto nomi che noi diamo ai generi del loro effetto sulla nostra immaginazione; difatti, noi comprendiamo la maggioranza delle cose solo in rapporto col nostro corpo, non in rapporto alla loro vera natura; e ciò vale anche per i fenomeni che definiamo parti delle cose. "Si sono create moltissime parole per venir in aiuto alla nostra immaginativa; esse servono agli addetti ai lavori come impalcature, e devono esser smontate non appena l'edificio sia compiuto; bisogna guardarsi bene dal considerarle dei pilastri o addirittura delle fondamenta."

L'esempio di piccolo e grande mostra come Toland conoscesse bene già l'essenza dei

concetti correlati; l'esempio, anche migliore, di vuoto e di pieno, mostra addirittura che egli aveva afferrato la sterile tautologia insita nel supremo principio del "terzo escluso". Talché egli era in grado di attaccare e di respingere – salva restando la sua alta considerazione – le precarie tesi di Newton riguardanti lo spazio assoluto. La sua critica del linguaggio non si arresta di fronte a nessuna parola astratta; passa al vaglio i concetti della fisica e della matematica, vedendoli quasi tutti nella loro nudità. "Si considera spesso la materia, mentre si distoglie lo sguardo dal movimento; parimenti, si guarda spesso al moto, mentre si prescinde dalla materia; si osserva l'estensione senza curarsi del movimento, della corporeità, eccetera." Anche oggi, i nostri migliori filosofi della natura farebbero bene a tener costantemente presenti, per monito, questi pensieri.

[p.446]

"*Origini giudaiche*" – La fragilità dell'umana natura e la paura delle persecuzioni rendono comprensibile il fatto che Toland non estendesse personalmente la sua critica linguistica anche al concetto di Dio, sebbene contrapponesse sovente – con sufficiente chiarezza – gli atei, in quanto logici più rigorosi, ai teologi. In un'occasione gli sfugge però un'esternazione che sembra applicare la critica linguistica persino al concetto di Dio, anche se la portata dell'enunciato non era forse balenata molto chiara nemmeno a lui stesso e, in ogni caso, non venne recepita dai contemporanei. Perché, altrimenti, si sarebbero scagliati ancor più aspramente contro il suo deismo. Il passo si trova nelle "*Origines judaicae*" (p.93), là dove Toland, seguendo **Strabone**, sostiene di aver trovato lo spinozismo nel Pentateuco e l'ateismo nel nome di Geova. "Per quanto concerne l'ambivalente, ambiguo significato di altri nomi e attributi divini, in questi si cela il difetto basilare di tutte le lingue, che in verità anche lo scrittore più scrupoloso non sempre è in grado di scansare." Per oscura che sia la formulazione dei termini (oscura forse nemmeno volutamente), a me sembra trovar qui espressione il presentimento che nessuna lingua possieda un chiaro concetto di Dio. Nell'accezione di Toland, potrei asserire: il linguaggio umano non può esprimere alcun mistero, quindi nemmeno quello della divinità, ammesso che la sua essenza sia davvero un mistero.

Scritti minori di Toland – Dei rimanenti scritti di Toland ricordiamo brevemente solo quelli che hanno qualche interesse, o per il suo odio verso il clero, o per il suo atteggiamento politico. In qualità di mangiapreti, Toland aveva esordito giovanissimo col poema satirico "*The Tribe of Levi*", del 1691. Quantunque il libero pensiero (almeno finché non vuole abolire religione e culto) possa convivere e accordarsi senz'altro coi ministri d'una religione naturale, non ci stupisce affatto che la maggior parte dei deisti inglesi fossero nemici del clero. Su questo, il giovane Toland ci andava giù più pesante di tutti.

Tutta la miseria degli uomini, ogni disordine della collettività viene addossato alla nullità e indegnità dei preti. In versi molto pregnanti si dice: dacché vi sono calamità per la specie umana, dacché dieci piaghe vennero dall'Egitto, nessuna ha afflitto lo Stato peggio della piaga più orrenda: un sacerdote (*Than the severe, the worst of plagues, a priest.)* E in un altro

momento, là dove ciascuna religione positiva viene rappresentata come impostura: i preti nuotano nell'abbondanza e il popolo crepa (*the preasts ate roast-meat and the peolple star'd).* Anche più grossolane, se possibile, erano le repliche; in versi e in prosa, Toland era fatto bersaglio di personali attacchi, rinfacciandogli nuovamente di esser figlio illegittimo, e proclamando la pericolosità sociale dei liberi pensatori.

Un altro libriccino in versi, peraltro meno sensazionale, s'intitola "*Clito, un poema sulla forza dell'eloquenza*" (1700). Il nome Clito è quello d'un uomo al quale è indirizzata l'opera; Clito ha chiesto quanto l'eloquenza – vale a dire le belle lettere – abbia contribuito all'estirpazione degli errori; la risposta la dà Adeisidaemon, l'uomo senza superstizione, e noi sappiamo ormai che questo Adeisidaemon è Toland medesimo. Ecco, il deismo viene qui rappresentato sotto le sembianze della poesia, analogamente a quanto farà presto Voltaire, certo con maggior arguzia. Nella prudente forma del dubbio si afferma l'eternità del mondo, quindi si nega la creazione, mentre Dio è eletto ad anima del mondo. L'autore esalta il libero governo di re Guglielmo, e dà sfogo alla sua collera verso il papismo, nonché verso la fede nel diavolo e negli spiriti; ma siccome assicura espressamente che non allude soltanto ai religiosi cattolici, ma che vuol smascherare le canagliate di tutti i chierici – che indossino neri talari o mantelline o quant'altro -, non v'è dubbio che l'attacco sia destinato al clero di tutte le religioni.

[p.447]

Già un anno prima (1699) Toland aveva pubblicato un trattato che, ai giorni nostri, potrebbe suscitare uno speciale interesse. S'intitolava "*La riforma dell'esercito*", e l'ulteriore lunghissimo sottotitolo asserisce che, per il bene dell'Inghilterra, dev'essere creato uno stabile esercito territoriale, per prevenire in ogni momento una potenza straniera, o per poterla debellare al fine di garantire la pace interna nello Stato, senza mettere a repentaglio la libertà di tutti. "*Tam Marte quam Mercurio*". E' prevista un'armata di 60.000 uomini, come pure una leva obbligatoria quasi generalizzata e molte esercitazioni sul campo.

Carattere meramente politico ha il succitato libro (del 1701) "*Anglia libera*", sulla successione al trono d'Inghilterra, che si dovrebbe fondare sulla volontà del monarca e del Parlamento, sui desideri del popolo, sulla sicurezza della religione, nonché sulla costituzione, sull'equilibrio europeo e sul diritto internazionale. Tutto ciò si legge già nel titolo. La successione del Casato di Hannover sul trono inglese viene celebrata come un lieto evento per il mondo; si esalta la costituzione inglese, e tutti i popoli vengono incitati ad abbattere l'assolutismo e a conquistarsi la naturale libertà. Nello stesso anno, e nel successivo, apparvero ancora tre scritti a sostegno della dinastia di Hannover, contro gli Stuart e contro la Francia. Fino al 1712 si susseguono altri contributi in favore del governo.

Nel 1715, Toland pubblicò un libro anche in difesa degli ebrei, i quali, in Gran Bretagna e in Irlanda, avrebbero dovuto ottenere il diritto di cittadinanza. I pregiudizi della plebe ostili agli ebrei non avevano alcuna giustificazione; delle numerose persecuzioni antie-

braiche era responsabile solamente il mondo clericale. Per finire, si ricordi inoltre che Toland, in uno scritto sul destino di Roma (1718) preconizzò l'imminente tramonto dell'egemonia papale, sia per cause naturali, sia basandosi su una vecchia profezia del XIII secolo.

Poco prima della sua morte, scrisse pure un saggio contro i medici, ai quali attribuiva la responsabilità del peggioramento delle sue condizioni. Delle sue opere postume venne poi pubblicata una silloge di trattati in lingua latina ed inglese, in due volumi.

Infine, Toland fu assai attivo anche come traduttore. Mi limito a citare qui la sua versione dello *Spaccio della bestia trionfante* di Giordano **Bruno**, sia perché l'originale viene generalmente considerato (non del tutto a ragione) come ateistico, sia perché Toland ha fornito un florilegio di un'opera molto più importante di Bruno (Scritti postumi, I, Nr.9). E' molto singolare come Toland si lasciasse fuorviare dalla diffusa credenza nel carattere ateistico di questo libro, fino a rendere la sua traduzione più dubbiosa dello stesso originale.

[p.448]

Giudizi su Toland – Toland non fu un filosofo antesignano quanto fu Locke, né uno scrittore così efficace e durevolmente influente come Bayle; ma per di più – in quanto innovatore e militante d'una fede – fu più forte e più animoso di quei due. **Ludwig Fensch**, che ha pubblicato nel 1897 una piccola monografia su Toland, si pone con freddezza di fronte al suo eroe, giudicando con sospetto il suo carattere e il suo amore per la libertà. Ma senza ragione. Certo, il difetto della vanità e altre umane debolezze possono aver intaccato l'uomo che fu così avanzato rispetto al suo tempo; però dovunque, nelle questioni importanti, egli seppe esser all'altezza e pagare di persona. E meritò totalmente l'elogio della propria faconda epigrafe, che si dice avesse composto pochi giorni prima della fine. In essa, dopo la constatazione del proprio livello di istruzione e della propria costanza (aveva imparato più di dieci lingue da autodidatta), si legge:

"Un propugnatore di verità, un difensore della libertà, non complice né protetto di nessun altro; tale da non lasciarsi fuorviare, né per minacce né per disgrazie, dal cammino una volta intrapreso, avendo egli anteposto l'onore al profitto. Adesso il suo spirito è nuovamente congiunto con l'etere da cui un tempo era scaturito; il corpo riposa, ubbidendo alla natura, nel grembo materno. Risorgerà, giammai però simile al Toland che è stato. Il resto, apprendilo dalle sue opere."

In Francia, Toland venne apprezzato prima e meglio che in Germania: **Voltaire**, che sicuramente dipendeva più da Locke che non dagli altri deisti inglesi, lo nomina sempre con considerazione. **D'Holbach** lo cita, e una volta ha cercato di imitare nella forma le Lettere a Serena. In Germania, un **Grässe,** in verità più bibliografo che storico, poteva osare di definire la sua opera deistica "un libro bruciato con ragione dal boia". Non c'è da stupirsene. Non solo i teologi tuttofare, contemporanei di Toland, anche gli scrittori buoni per tutte le stagioni, gli **Steele** e gli **Addison –** editori dei settimanali borghesi – si scatenarono contro Toland (ma peggio ancora contro Collins), mentre i cosiddetti illuministi

tedeschi gli facevano pedestramente il verso.

[p.449]

Solo **F.A.Lange** avrebbe sottolineato nuovamente, e con calore, l'importanza di Toland. Fensch non intende accettare il tono con cui Lange parla della personalità di Toland. E in effetti può sorprendere che lo storiografo, peraltro assai critico, del materialismo, chiuda la sua rappresentazione con le seguenti parole: "Toland è una di quelle benefiche apparizioni nelle quali noi ci troviamo davanti agli occhi un'eminente personalità nella piena armonia di tutti gli aspetti dell'umana natura." Questa impressione Lange può averla ricavata segnatamente dal "Pantheistikon", là dove lo spericolato e non sempre armonico attaccante sembra esser pervenuto – alla vigilia della sua morte – alla pacata rassegnazione d'un saggio antico. Ma solo in apparenza; perché nel suo aggressivo temperamento c'era un tratto di precoce e sbrigliata audacia, che l'erudito linguaggio della polemica esprimeva nel Settecento con la petulanza, e che si manifesta tra l'altro nel suo autografo, vanaglorioso epitaffio. Toland non era una natura armonica; pur tuttavia si può esser soddisfatti della lode fatta dal Lange.

Fu un uomo tutto d'un pezzo, molto avanzato rispetto agli stessi corifei del suo tempo, cioè agli inglesi e agli olandesi. Quel curioso piccolo borghese, in una birreria tedesca, che un giorno gli aveva chiesto chi fosse, donde venisse, eccetera, dev'esser rimasto a bocca aperta all'udir la risposta di Toland: "Il sole è mio padre, la terra mia madre, il mondo la mia patria, tutti gli uomini sono miei parenti." Alla fin fine, anche noi ci siamo imparentati con lui. Certamente, nella storia della gnoseologia scientifica, a **Locke** compete uno spazio molto maggiore; nella storia dell'umana liberazione dalle Chiese, nondimeno, Toland fu davvero un eroe.

IV. COLLINS, LYONS, WHISTON, WOOLSTON E ALCUNI DEISTI D'AFFARI

ANTHONY COLLINS – COLLINS E LOCKE – "IMPOSTURA CLERICALE" – "LIBRO SUI LIBERI PENSATORI " – PRIME CONFUTAZIONI – TRADUZIONE FRANCESE – LIBERA ARTE – LIBERO-VEDERE – LIBERO PENSIERO E RELIGIONE – OBIEZIONI AL LIBERO PENSIERO – COLLINS E I LIBERI PENSATORI – SWIFT SU COLLINS – PARODIA SWIFTIANA DI COLLINS – WILLIAM LYONS – W.WHISTON – THOMAS WOOLSTON – DEISTI&AFFARISTI – ROBERT DODSLEY – PARVISH – J.ILIVE – ORGANIZZAZIONE DEL LIBERO PENSIERO

Collins – Più giovane di Toland di soli sei anni, eppure più famoso di lui tra i liberi pensatori tedeschi e francesi dell'epoca, fu **Anthony Collins** (1676-1729). Di **Thorschmid**, curatore della "Biblioteca dei liberi pensatori", c'è ancora una speciale "Biografia critica di Anton Collins, primo libero pensatore in Inghilterra, corredata di alcune osservazioni in difesa della rivelazione e dei religiosi" (1755); orbene, a questo tanto limitato quanto coscienzioso libro è lecito prestar fede, segnatamente per i dati bibliografici. Dove Thorschmid crede di dover contestare le non cristiane concezioni del suo eroe, lo fa con armi

leali, evitando di riportare sciocche calunnie senza averle prima rigorosamente passate al vaglio. Più recenti ricerche hanno contribuito molto alla conoscenza dell'epoca, poco alla conoscenza della vita di Collins.

[p.450]

Il padre era giurista, ma viveva da facoltoso privato; si poneva di fronte ai dogmi giuridici con scetticismo non minore di quello che avrà il figlio di fronte a quelli religiosi. Ciò nondimeno, anche il giovane Anthony era destinato a studiare giurisprudenza a Cambridge. Lo spirito libertario non lo assorbì però dai suoi maestri; quello aleggiava ormai dappertutto, ed è solo verosimile, ma non accertato, che già all'università Collins facesse conoscenza dei primi scritti di Toland. Il biografo sembra meravigliarsi del fatto che Collins conducesse, in prospettiva borghese, una vita tranquilla e regolata; talché più d'una volta lo qualifica – fiero della propria equità – come un deista rispettabile. In effetti, Collins sposò, come si conviene, una ricca signora; rimasto vedovo, si risposò, procreò (almeno con la prima moglie) parecchi bambini; divenne quindi, grazie all'interessamento del suo primo suocero, giudice di pace e successivamente tesoriere, esercitando entrambe le funzioni con soddisfazione dei suoi concittadini; e sarebbe sicuramente diventato un nonno esemplare se i suoi figli fossero rimasti in vita, o le sue figlie si fossero maritate.

Collins si recò in Olanda due volte, nel 1711 e nel 1713, la prima volta dopo l'uscita del suo scritto sull'inganno dei preti, la seconda volta dopo la pubblicazione del libro sui Liberi pensatori; è probabile che, in entrambi i casi, Collins volesse aspettare – lontano dall'Inghilterra – e vedere se, a cagione delle sue eresie, sarebbe stato perseguitato o meno. Fin troppo naturale, quindi, che Collins cercasse e stabilisse in Olanda relazioni con **le Clerc** (1657-1736) che, da colto giornalista, contribuì certamente alla divulgazione popolare dello spirito libertario, e con tanto più successo in quanto non cessò mai di salvaguardare l'apparenza dell'ortodossia. Che Collins, nei Paesi Bassi, si sforzasse di dar vita ad una setta di Liberi pensatori, è altrettanto indimostrato quanto la diceria che sarebbe stato accolto da molti cattolici (quando arrivò nelle Fiandre), e particolarmente dai Gesuiti, con grandi onori. Per quale motivo? Stando a quelle voci, perché i Gesuiti facevano di tutto – grazie anche alla propagazione dell'ateismo – per preparare gli inglesi ad un ritorno nel grembo della Chiesa cattolica. Di manovre così insidiose, in effetti, erano ritenuti capacissimi i Gesuiti; a tale voce, quanto meno, dà credito il dotto e spiritosissimo **Bentley**, ma non è escluso che la conferma di questa credenza sia magari un colpo basso di Bentley, dato che, in Inghilterra, l'arma più collaudata contro un avversario politico o scientifico era di far cadere su di lui sospetti di papismo.

Vita di Collins – Fatto ritorno in Inghilterra, Collins abbandonò presto la capitale per assumere nella sua contea l'incarico di giudice di pace (1715). Si fece un gran parlare del fatto che ad un dichiarato avversario del mondo clericale fosse permesso di diventare pubblico ufficiale; sennonché Collins – come s'è detto – aveva un influentissimo suocero, e per giunta non si faceva scrupolo di prestare il prescritto giuramento sulla Bibbia; allo

stesso modo, di lì a poco, Tindal riterrà conveniente ricevere la comunione alle scadenze prestabilite. Questa esteriore osservanza delle regole chiesastiche non impediva tuttavia a Collins di proseguire – come scrittore – per la strada percorsa fin dall'inizio: da nemico irriducibile di teologi e chierici.

[p.451]

Pare che, sul letto di morte, egli pronunciasse la fondamentale dichiarazione deistica: si era sempre sforzato, al meglio delle sue forze, di servire al suo dio, al suo re e alla sua patria, persuaso che la comune religione consista nell'amare Dio e il prossimo. Tutto ciò era definito come "le ultime parole d'un libero pensatore", e la Chiesa era infuriata per la loro non cristiana natura. Si polemizzò ancora a lungo e duramente, come usava in analoghe occasioni, se fosse mai possibile che un libero spirito potesse morire tranquillamente, o addirittura con serenità.

Collins e Locke – L'impeccabilità della sua vita borghese, il suo conformarsi alla *respectability* britannica, la discrezione in tutte le questioni dogmatiche, ebbero per conseguenza che Collins fu meno bersagliato con improperi e insulti – da parte degli inglesi clericaleggianti del suo tempo -, e fu combattuto più lealmente di altri deisti attivi in quei decenni. Notevole è inoltre il fatto che Locke, il quale aveva pure tenuto lontano da sé il tempestoso Toland, pochi anni dopo istituì rapporti d'amicizia con Collins; talché Locke poteva scrivere al più giovane deista certe lettere sulle cui bigotte locuzioni Toland avrebbe trovato da sghignazzare.

Non intendo affermare che Locke, diventato nel frattempo un vecchio signore, avesse abbandonato lo spirito deistico del tempo, o addirittura che contraccambiasse la condizione di discepolo di Collins con l'offerta della sua amicizia; tuttavia non voglio passar sotto silenzio il fatto che Locke elogiò espressamente il suo giovane amico per aver compreso meglio di chiunque altro la filosofia lockiana. Come, d'altronde, anche **Kant** e **Schopenhauer** si degnarono di elargire lo stesso riconoscimento ai rispettivi seguaci o apostoli, anzi a parecchi di loro. Poco prima della sua morte, inoltre, Locke indirizzò a Collins una cordialissima lettera d'addio: deisticamente parlando, non molto libera.

Collins iniziò precocemente la sua attività letteraria con piccoli saggi, basati sulle idee di Locke. Solo nel 1707 attirò l'attenzione su di sé, allorché s'inserì, a forza di libelli, nella polemica teologica sull'immortalità dell'anima. In quello stesso anno, aveva pubblicato un piccolo scritto "*Sull'uso della ragione in proposizioni la cui dimostrabilità poggia su umane testimonianze*." E certamente suonava più che ereticale il fatto che la dottrina della transustanziazione vi venisse rappresentata come contraddittoria a molte giuste concezioni, e in contrasto soprattutto con la ragione: "giacché l'assurdità è un prova talmente manifesta della falsità d'un enunciato, quanto solo una dimostrazione *a priori* può esser manifesta."

E tornavano a proporsi gli antichi dubbi nell'unificazione della provvidenza divina con l'umano libero arbitrio. Ma, in realtà, si trattava appunto di eresie, vale a dire di opinioni d'un settario, che stava quindi ancora sul terreno del vangelo. Tanto che Collins non

vedeva ancora, nella risurrezione, alcuna contraddizione con verità riconosciute. C'erano allora, in Inghilterra, schiere di teologi con tanto di cattedre e di cariche, liberi di atteggiarsi a campioni di libertà, a condizione che scrivessero con altrettanta veemenza contro papisti e luterani.

[p.452]

Neppure i libelli sull'incorporeità dell'anima, che ne seguirono immediatamente, abbandonavano del tutto la dimensione teologica, quantunque Collins ritenga possibile la natura corporea dell'anima, contestando anche il libero arbitrio. D'altronde, la libertà umana l'aveva negata lo stesso Lutero – uomo di Dio – nella sua disputa con Erasmo, con argomenti indubbiamente teologici; eppoi, per quanto concerne la corporeità dell'anima, Collins poteva richiamarsi allo stesso Locke, il quale aveva ammesso la possibilità (libro IV, cap.3) che la materia pensi, e quindi – ad onta della sua presupposta osservanza nella fede – aveva parlato del materialismo come d'una concezione del mondo possibile e non contraddittoria.

"Impostura clericale" – A questo punto, nel 1709, quattro anni prima della sua opera principale, Collins pubblicava il piccolo libro col quale suggellava la sua rottura con la Chiesa anglicana. S'intitolava "*Prietscraft in perfection"* (Il culmine dell'impostura pretesca), ovverosia lo svelamento della frode con cui si era interpolata e mantenuta la clausola in forza della quale la Chiesa aveva il potere di istituire usanze e cerimoniali, nonché di decidere nelle controversie di fede. Si trattava del 20° articolo della professione di fede anglicana, e della questione – puramente storica – se codesto articolo fosse o non fosse già contenuto nella prima redazione del Credo, quale era stato licenziato dal Parlamento nel 1562.

E' irrilevante, per noi, se Collins avesse ragione o torto, se il documento, andato distrutto in un incendio, annunciasse o no la dottrina in contestazione; alla Chiesa inglese – al pari di altre Chiese – bastava solamente potersi richiamare ad una tradizione. Ciò che invece mandava in bestia il mondo ecclesiastico, era il termine *priestcraft*, la truffa dei preti; la parola si prestava egregiamente ad esser usata come slogan e, sebbene Collins stavolta non avesse ancora generalizzato l'offensiva, sebbene si limitasse a smascherare una sola frode, quel titolo aveva avuto l'effetto d'una frustata. Quando Collins approfondì ulteriormente (1710) le difficoltà insite nel rapporto tra provvidenza e libero arbitrio, si avvalse nuovamente di argomenti teologici; tuttavia non vi fu perdono per l'autore dell'espressione "priestcraft", e si decretò insolente e inaccettabile che un laico osasse contrapporre la sua opinione a quella d'un arcivescovo.

[p.453]

Con tutti questi lavori, comunque, Collins non uscì fuori dall'ambito delle beghe teologiche, sempre assai turbolente in Gran Bretagna. Le sue concezioni vennero contestate, ma riscossero la debita attenzione solo dopo che egli – grazie al suo libro sui Liberi Pensatori – si fu posto alla testa degli anticlericali. In precedenza, era sembrato essere soltanto uno

dei molti fastidiosi laici che volevano dire la loro nelle questioni ecclesiastiche. Il che era peraltro cosa di tutti i giorni, a quei tempi. Come 200 anni prima, in Germania, si era combattuto anche con volantini ed opuscoli intorno al Vangelo, così in Inghilterra si lottava ora per qualcosa di assai più insignificante, cioè per l'istituzione della Chiesa territoriale anglicana. Ma la corrente sotterranea, che si faceva sentire nella compartecipazione dei laici agli affari religiosi, trasformandosi lentamente in corrente di superficie, stava mutando radicalmente.

Si trattava spesso, in apparenza, di cavillosità scolastiche. Per esempio, poteva una setta senza vescovi somministrare questo o quel sacramento, o non poteva? Intorno alla "essenza" dei vescovi si combatteva come, durante il Medioevo, intorno all'entità delle persone divine. Nondimeno, a ben guardare, si vede che la vera lotta si svolge tutta e solamente sulla questione della tolleranza; dietro ogni metafisica si nascondeva il contrasto tra una reazione che, pur sotto il governo tollerante, mirava da un lato con mirabile pertinacia ad emarginare i "dissenters", e dall'altro lato gli uomini nuovi che – fossero o no cristiani – predicavano pur sempre la tolleranza. Da principio, Collins si collocò piuttosto dalla parte cristiana.

Il Libro sui Liberi Pensatori – Tutti i suoi saggi minori uscirono senza indicazione dell'autore; così pure la sua opera principale che, quando poi fu reso noto, consegnò alla celebrità il nome del suo autore molto al di là dei confini dell'Inghilterra. Collins dovette tale scalpore non ad un nuovo pensiero, e nemmeno ad un'approfondita trattazione delle ultime idee di Toland o delle prime di Shaftesbury, ma quasi esclusivamente all'acquisizione d'una efficace parola d'ordine.

Così succede talvolta nei momenti epocali della storia. Infatti, dopo aver suscitato scandalo nel 1707 con uno scritto sulla trinità, e dopo aver pubblicato nel 1709 l'attacco molto più frontale, Collins pubblicò finalmente (1713) il libro che in realtà – come si suol dire con tradizionale iperbole – ha reso immortale il suo nome, almeno per la storia internazionale dei concetti in Occidente.

"A Discourse of Free-thinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect, call'd Free-thinkers." (Trattato del Libero Pensiero, in occasione della nascita e dello sviluppo d'una setta, chiamata dei Liberi pensatori.) Sulle prime, anche in Germania la paternità del libro pubblicato anonimo venne attribuita al più noto Toland che, in quegli anni, aveva fatto conoscere il suo audace "Adeisidaemon", dedicandolo appunto al suo amico Collins; solo quando il tipografo fu perseguitato penalmente, saltò fuori il nome dell'autore[47].

Collins riparò a L'Aia, partecipandovi presto ad una edizione francese un po' modificata. Anche in Germania uscirono, a partire dal 1713, recensioni e critiche del Libro sui Liberi

[47] Il velo dell'anonimato steso sugli scritti del libero pensiero era in quel tempo talmente fitto (solo Voltaire lo diradò sovente di fronte ai suoi numerosi e non sempre discreti amici) che si cercò poi di produrre la prova a favore della paternità di Collins da un altro documento. Collins ne aveva inviato una copia alla principessa elettrice di Hannover, scrivendoci il proprio nome; nel "*foetus exposititicium*" – così si esprime l'uomo a cui dobbiamo questo aneddoto, lo storiografo dell'ateismo **J.F. Reimann,** *Hist.Ath.*, p. 459).

pensatori. In Inghilterra si accumularono le squallide stroncature, come le devote repliche contro i deisti, che in effetti sono interminabili e illeggibili, o quantomeno tali sono per i lettori del XX secolo.

[p.454]

Il famoso libro (famigerato tra i chierici) non perfeziona davvero i concetti basilari del deismo. Nella critica biblica, inoltre, Collins non è così radicale come Toland, né così influente come sarà presto **Shaftesbury** nell'elaborazione d'una morale concreta e immanente; egli non fa che proseguire l'attività divulgativa e demistificante che aveva intrapreso, in modo tanto efficace quanto storicamente inadeguato, col suo scritto sulla truffa clericale.

Prime confutazioni – ***Noi siamo passati attraverso la scuola storica di Strauß e non possiamo più leggere, pertanto, il libro di Collins con quel piacere scientifico che proviamo leggendo un saggio sulla storia dei dogmi di*** *Harnack****. Ciò nonostante, nessuno si pentirà di aver letto la "bibbia del deismo" da cima a fondo. Vi pulsa dentro una tal forza e una tale superiorità, ne promana il sorridente umorismo d'una personalità così forte (inglese nella migliore accezione), che il godimento artistico non si lascia annacquare da sporadici passaggi antiquati. Prima di far intendere con una sufficiente sintesi la possente efficacia di questo libro, vorrei mostrarlo per un istante nella luce in cui lo vide il suo più dotato e sapiente avversario, cioè*** *Richard Bentley****, professore di teologia a Cambridge e predicatore di corte, famoso anche come filologo; uno scrittore elegante e di grande valore, specie in questioni di buon gusto. L'originale della replica di Bentley apparve subito nel 1713 sotto lo pseudonimo di*** **Phileleutherus Lipsiensis*****; una traduzione francese, in base alla quale sembra eseguita quella tedesca, in molte ristampe fino al 1736.***

[p.455]

Ciò che più di tutto irritava il clero, è la propensione del libero pensatore a porre sullo stesso piano religione e superstizione; secondo il gusto scientifico del tempo, questa opinione, cioè che tutti i credenti sono o frodatori o frodati, non viene confutata da Bentley con una migliore ipotesi storica, ma con citazioni dagli antichi filosofi. Si usano **Cicerone**, **Varrone** e **Seneca** a sostegno dell'affermazione per cui (in una leggiadra versione di Massimo di Tiro) il credente sarebbe un amico di Dio, mentre il superstizioso sarebbe il suo adulatore.

In verità, Collins parlava con scarsissima considerazione – se non con trasparente ironia – del fondatore della Nuova Alleanza e delle scritture del Nuovo Testamento. Tali scritture gli diventano sospette, non foss'altro che per le molte contraddizioni e le disparate lezioni e varianti; unanimità e concordia, fra i teologi, non esistono né sugli scritti del canone, né sulle qualità di Dio; di conseguenza, non v'è in nessun luogo un cristianesimo ben definito. (L'obiezione di Bentley per cui neanche l'ateismo presenta una concezione unitaria del mondo, e che – seguendo **G.Budé** – si possono ripartire gli ateisti in almeno sei classi, ha scarso vigore, in quanto i veri atei si limitavano ad una negazione, senza mai proporre il dogma d'una nuova fede.)

Nel "Lessico dei Liberi pensatori" di **Trinius** si possono contare altri 60 titoli di contro-scritti; nella "Freydenker-Bibliothek" di **Thorschmid** oltre 70 più o meno lunghi riassunti di libri e saggi che si occupano – quasi tutti con spirito ostile – delle opinioni di Collins. Dagli assaggi che ne ho fatto, non mi sono lasciato spaventare dal leggere suppergiù un terzo di questi sedentari lavori clericali. E' stato una fatica improba, ma non del tutto infruttuosa. Per la verità, i libelli tedeschi offrono perlopiù solo noiosi, teologici luoghi comuni, sempre a prescindere, provvisoriamente, dagli uomini che in Germania – già nei primi decenni del Settecento – cercavano di diffondere idee illuministiche. Nella stessa Inghilterra, però, coincideva col settarismo colto e scaltrito il fatto che si potesse, utilizzando anche gli avversari del pensiero libertario, dar vita ad una collana che abbracciasse i più ligi ortodossi fino a **Whiston**, dai persecutori di eretici fino ai negatori della trinità.

Si racconta che Carlo II°, a proposito del dotto **Vossius**, avesse detto che credeva quasi tutto, ad eccezione di quanto c'era scritto nella Bibbia; ebbene, gli avversari del Libro sui Liberi pensatori credevano tutti, al contrario, nella Bibbia come parola di Dio, ma si distinguevano gli uni dagli altri per il genere dell'interpretazione. Collins stesso aveva invero collocato la Bibbia, con strabiliante libertà, accanto ai documenti religiosi dei popoli pagani, rendendo perciò stesso assai sospetta l'origine divina della Bibbia stessa; ma siccome si richiamava volentieri, per i suoi argomenti, ai versetti biblici – non diversamente dai teologi -, la contesa doveva necessariamente giungere ad un punto morto.

[p.456]

Nemmeno il superiore punto di vista del panteismo, riproposto solo con Toland, si rivelò del resto come il terreno appropriato per porre fine alla battaglia. Né Toland né Collins possedevano la libertà interiore ed esteriore, e neppure avevano lo spregiudicato addestramento critico, per studiare il concetto di Dio alla pari di ogni altro concetto, considerando la Bibbia – in modo puramente storico – alla stregua di ogni altro libro. In Collins non era, forse, null'altro che un'arrendevolezza nella forma del linguaggio, oltre che, certamente, anche l'espressione d'un rispettabile deismo, che tirasse in ballo in ogni occasione il nome di Dio, della cui essenza e attributi egli confessava di sapere così poco: ecco, che Dio aveva dato all'uomo la ragione, che Dio pretendeva il libero uso della ragione, che Dio faceva soltanto dell'amor del prossimo la condizione per l'eterna beatitudine, eccetera.

Per tal modo, anche Collins restò incagliato nella fraseologia teologica. Ma proprio per questo la sua influenza diventerà tanto più vasta e profonda. Perché, se si cominciava a disputare con un libero pensatore sui pregi della tolleranza e sui limiti dell'uso della ragione, senza dargli immediatamente del sovversivo e del delinquente, allora s'era già fatto un gran passo avanti. Certo, la scolastica cattolica e il luteranesimo non avevano mai affermato che il cristiano non dovesse pensare; epperò avevano incatenato la ragione – a furia di dogmi – così strettamente, da non consentirle in pratica nessun movimento. Ora, in Inghilterra, non si aveva più il coraggio di tirare a tal punto le briglie.

Collins: traduzione francese – La versione francese del Libro sui Liberi pensatori apparve il 1714, recando come luogo di edizione Londra, ma essendo stampata senza dubbio in Olanda, dove Collins soggiornava. Il titolo suona: "*Discours sur la liberté de penser écrit à l'occasion d'une nouvelle Secte d'Esprits forts ou de Gens qui pensent librement. Traduit de l'Anglais et augmenté d'une lettre d'un Médecin Arabe*."

Nella mia esposizione ho dovuto ricorrere più d'una volta a questa versione francese, per compararle; alla base di essa, infatti, c'è una seconda edizione, più volte migliorata, dell'originale inglese, eppoi lo stesso Collins, in Olanda, ne controllò la traduzione – come accennato poc'anzi -, eseguendo probabilmente di persona le piccole aggiunte che contiene. Già la seconda edizione inglese aveva tenuto conto della confutazione di Bentley, aveva espunto uno strafalcione della prima edizione, selezionando inoltre qua e là qualche espressione più circospetta; questo sforzo viene ora proseguito nella versione francese. In un'introduzione si dichiara insignificante la preoccupazione che nell'originale sono citate molto spesso le dichiarazioni di religiosi inglesi del tutto sconosciuti al pubblico francese; bastava infatti sostituire tali citazioni con passi tratti da teologi francesi, per averne esempi più che sufficienti di iracondia, di faziosità e di testardaggine. Nessun dubbio che il libro sia utile e intelligibile anche fuori dall'Inghilterra. Ciò era molto giusto, e la difficoltà d'una diffusione in Francia aveva altre ragioni. Come la maggior parte dei deisti inglesi, Collins aveva preso l'astuta abitudine di coprirsi ogni volta con un attacco alla Chiesa cattolica, quando gli attacchi alla Chiesa anglicana – o più generalmente contro il cristianesimo – sembravano farsi particolarmente rischiosi; nel libro francese, ora, questa copertura doveva camuffarsi diversamente.

[p.457]

L'aggiunta, cioè la lettera d'un medico arabo, è una difesa della religione maomettana, un genere molto praticato – durante tutto il Settecento – da deisti e anticristi. L'epistola doveva indirizzarsi ad un professore dell'università di Halle. Ma, per siffatte burle e mascherate, i meschini teologi tedeschi non mostravano alcuna comprensione, e dibatterono seriosamente su chi poteva essere questo sospetto professore tedesco; e finirono per accordarsi sul celebre **Christian Thomasius**, ritenuto capace di essere il destinatario d'un simile scritto. Quanto deve aver riso il britannico Collins, di questa pedanteria! Dopotutto, la lettera del medico arabo non è male, come scherzo; le accuse contro **Maometto,** cioè di diffondere la sua religione con la forza delle armi, di aver avuto parecchie donne e molte concubine, di aver promesso ai suoi fedeli un paradiso troppo edonistico, vengono respinte facendo riferimento ad analoghi insegnamenti del Vecchio Testamento. In particolare, si mostra che Maometto dev'esser detto umano e, per esser schietti, bonario (*débonnaire*), se paragonato con gli spietati fondamentalisti cristiani, dato che non ha mai ucciso nessuno unicamente a cagione delle sue idee.

[p.458]

Collins: libera arte – Ma vorrei finalmente dare in dettaglio il contenuto del Libro sul Libero pensiero, dato che fino ad oggi (per quanto ne so) non è stato ancora tradotto in

tedesco; spero così di render giustizia al citatissimo ma poco conosciuto Collins nel migliore dei modi, ossia riportandone integralmente i passi più significativi.

Ad una definizione della libertà del pensare (logica e pertanto superflua), segue un eccellente monito al rischio che ne verrebbe all'arte, ma anche al lavoro artigianale, se sul suo percorso venissero posti ostacoli ai suoi esperimenti e alle sue esperienze.

"Si supponga che i pittori siano nella loro arte così impediti dalla religione del loro paese, da dover ritenere proibito di rappresentare una qualsiasi creatura vivente; evidentemente, l'arte sarebbe allora ristretta e frenata, e noi sentiremmo la mancanza di molte belle opere che le divinità pagane e cristiane offrono alla pittura. E se qualche temerario e libero pittore volesse contravvenire a questa riconosciuta legge e arrogarsi di dipingere un dio o una divinità , o qualche evento della vita del nostro salvatore, allora il suo primo tentativo sarebbe probabilmente lontanissimo dalla perfezione dei nostri migliori dipinti, come il pittore stesso sarebbe per esperienza lontanissimo dai nostri migliori artisti."

Anzi, quand'anche la Libera-pittura fosse permessa, la perfezione non potrebbe esser raggiunta, qualora questo diritto non fosse congiunto con incoraggiamenti per i Liberi-pittori, con rimunerazioni per le migliori creazioni, affinché molte persone in gara di emulazione si sforzassero di superarsi a vicenda.

"Così gli italiani, grazie a pubblici incentivi, superano noi inglesi nella pittura (sebbene il Libero-dipingere sia permesso in entrambi i paesi), e noi, a quanto pare, per mancanza di occupazione e di sprone resteremo nella nostra barbarica condizione, per quanto riguarda un sopportabile grado di buon gusto e di capacità in quest'arte. Parimenti, in ogni scienza e in ogni ramo scientifico, dobbiamo restare ignoranti nella misura in cui va la limitazione del pensiero in questa scienza. Anche se alcuni, di quando in quando, volessero prendersi delle libertà e spezzare la riconosciuta limitazione, i loro pensieri non sarebbero mai così perfetti, come se tutte le persone avessero il permesso e l'incitamento al pensar liberamente; forse, i loro progressi nel pensare sarebbero da rapportarsi con la libertà di pensiero generalmente dominante. Così, prima della rinascenza delle scienze, allorquando l'umanità era sottoposta agli ordini dei sacerdoti, regnava un'ignoranza difficile a credersi."

La Bibbia è per Collins una raccolta di trattati che ci furono dati da Dio stesso in epoche diverse; tutto dev'essere pertanto eccellente in essa, giacché Dio non può essere un cattivo scrittore, non può esser meno perfetto di Omero. Orbene, la Bibbia è un'opera molto eterogenea, contenendo notizie su edifici, navigazione, conoscenze naturali, agricoltura, medicina, matematica ed innumerevoli altre cose; per comprendere questo libro, occorrono più meditazioni che per qualsiasi altra opera.

La morale della sacra Scrittura presuppone la conoscenza della filosofia morale e della morale naturale; per comprendere il volere di Dio, bisogna dunque avere almeno il diritto del libero pensiero. Le false concezioni della divinità (e qui si elencano dogmi e usi cattolici) sono state distrutte soltanto dal libero pensiero, da pochi uomini, i quali sacrificarono la loro vita per imprimere al mondo cristiano una nuova direzione. Nella morale,

nell'astronomia e nella scienza naturale, è stato necessario confutare delle assurdità, grazie al pensiero; ma nessuno può pensare rettamente se non pensa liberamente: "La limitazione del libero pensiero altro non è che un ostacolo frapposto al pensiero più in generale."

[p.459]

Libero-vedere – Ora, allo scopo di rappresentare in un'immagine tutta l'assurdità d'una restrizione della libertà di pensiero, Collins approfondisce il paragone tra il Libero-pensare e il Libero-dipingere: egli suppone che si voglia ostacolare il Libero-vedere con gli stessi mezzi come si fa ora col Libero-pensare: "Immaginiamoci dunque che certe persone si siano ficcato in testa che è necessario, per la pace nella società umana o per qualsiasi altro scopo importante, che tutto il mondo abbia la medesima fede in riguardo agli oggetti visibili; alla fin fine costringono quelli che debbono ubbidir loro a riconoscersi nella medesima confessione visiva (*eye-sight faith*)[48].

Un cotale ghiribizzo può venire in mente solo ad individui che sono sì fuori di testa, ma che proprio per questo inculcano nella gente comune l'idea di possedere una divina ispirazione; come avviene anche, ovviamente, a quei mascalzoni che puntano difilato alle tasche del prossimo. In realtà, le persone giudiziose e bene intenzionate non farebbero che lodare, o almeno perdonare, se si guardassero le cose in maniera diversa da come impone la professione di fede "oculare"; direbbero che si vede nel giusto modo solo quando si vede liberamente; che sarebbe più ragionevole lasciare che tutte le persone si affidassero ai loro propri occhi (ciascuno, infatti, ha il massimo interesse a non ingannare se medesimo) anziché obbligarle a contentarsi d'una confessione oculare, a contare sull'autorità di altre persone, le quali pure non hanno nulla di meglio dei loro occhi e che forse vogliono ingannare se stessi e gli altri.

Dunque, chi volesse introdurre una religione così risibile, sarebbe a mio avviso o debole di mente, o subdolo. E qualora gli fosse dato di essere ciò che desidera, non potrebbe naturalmente che istituire una demente confessione "visiva". Il deficiente, mancando d'una indagine approfondita e oggettiva, si contenterebbe della prima falsa apparenza che gli viene incontro, mentre il subdolo renderebbe indispensabile se stesso, dando solo a se stesso il diritto di scrivere sulla vista e sulla confessione visiva, oltreché su indagini, difese, dichiarazioni e commenti (scritti teologici)."

[p.460]

Tra i differenti e contraddittori articoli di fede, che sarebbero istituiti da persone di diverso temperamento e di diversi interessi, in tempi diversi, sarebbero possibili anche i seguenti: 1. Una palla può passare attraverso un tavolo; 2. Da una piccola palla possono venirne fuori due grandi; 3. Una pietra può sparire dinanzi ai nostri occhi; 4. Un nodo può esser sciolto con la forza delle parole; 5. Un filo può esser ridotto in cenere e rifatto inte-

[48] Ho ritenuto di dover tradurre alla lettera l'espressione inglese (quella francese è *Profession de Foi occulaire*); l'intenzione di Collins sarebbe forse centrata meglio con una "religione della coazione oculare", se potessi coniare la parola per analogia con "coazione auricolare". "Religione dell'apparenza" sarebbe ancora più preciso, se "apparenza"/Augenschein/ non avesse ormai la sua più ampia, stabile accezione nel linguaggio comune.

gro; 6. Una faccia può moltiplicarsi per cento o per mille; 7. Una carta da gioco può trasformarsi in uno scellino.

Dopo aver posto questi enunciati in logica successione, per fare di essi i dogmi della confessione "visiva", sarà assolutamente necessario o obbligare tutti a professare queste verità, o interdire ogni pubblico dissenso, o quantomeno rimunerare tutti quelli che intendono esercitare il mestiere di credere e di insegnare questa confessione giacché, senza espedienti siffatti, ci sarebbero sempre nuovi articoli di fede.

Naturalmente, non si fermerebbe tutto lì. I più zelanti fautori della confessione visiva non si appagherebbero della promulgazione delle suddette assurdità; si metterebbero presto a commentare nuove assurdità, a ciò sospinti, anzi costretti, dalle prime assurdità. Direbbero che i singoli enunciati non vanno contro il campo oculare, ma che sono al di sopra del campo visivo. (In questa burla, la parodia è particolarmente eclatante, giacché nei lettori riecheggiano le diatribe tra ciò che è contro la ragione e ciò che è superiore ad essa.)

"Sarà quindi dichiarato pericoloso fidarsi della vista materiale; si verrà costretti a sottomettersi alle persone che riscuotono onorari e pensioni per lo studio di queste cose, e che altrimenti sarebbero pagati per niente se si avesse il diritto di avvalersi dei propri occhi. Quei pochi che volessero osare di adoperare i propri occhi, dovrebbero esser additati all'odio della massa sotto le varie denominazioni di scettici, latitudinari, liberi "guardoni", irriducibili testardi, anarchici; come gente, cioè, che mette in discussione verità generalmente riconosciute; come mentecatti, o anche congiurati, misteriosamente punti da chissà quale Dio, o che forse fruiscono dell'assistenza del diavolo. Per tipi siffatti, nessuna pena sarebbe troppo grave."

[p.461]

Ora Collins lascia cadere l'involucro della sua splendida metafora (assai efficace, ne converrete), e ne applica la sostanza mostrando come nei pagani, ma anche nei cristiani, l'impostura dei preti abbia impedito il libero-vedere e il libero-pensare; e dice espressamente che i sacerdoti cristiani non sono da meno di quelli pagani. Si capisce da sé che il filosofo inglese prenda dal cattolicesimo i suoi esempi di falsi miracoli; certo, lui dice chiaramente "preti romani" là dove il francese traduce con "cristiani". A riprova che a Roma s'insegna realmente la confessione "oculare", Collins cita due versi del conte romano **Guldubaldo Bonarelli** (1563-1608):

"Che le cose del ciel sol colui vede,

Chi serra gli occhi, e crede."

Collins deride i misteri della Chiesa romana e luterana, che contrastano palesemente con l'evidenza. "L'impudenza è identica a quella della donna, che il marito ha scoperto a letto con un prete, la quale gli gridava trattarsi solo d'una illusione ottica del diavolo, fatta per oltraggiare un uomo di Dio, per cui il marito doveva creder più alla sua cara moglie che ai suoi occhi." (Burle così sfrenate e così urtanti per i bigotti sono invero rarissime nel libro;

nel complesso, domina il tono di un'amabile, distaccata superiorità.) Il capitolo si conclude con la giusta osservazione che i mostruosi effetti, che una limitazione del Libero-vedere avrebbe con la coazione oculare, sarebbero di gran lunga superati dai pericoli del pensiero coatto. La libertà di pensare è necessaria anche per la salute psichica; i non pensatori e i pensatori dimezzati non possono addurre alcun argomento valido a favore della limitazione del pensiero.

A favore della libertà del pensare c'è, in più, che la dimensione e il potere del diavolo vengono meno là dove prevale la libertà del pensiero; dai Paesi Bassi, infatti, il diavolo è stato bandito in virtù del libero pensiero, e colà, oltretutto, vi sono anche meno streghe. "Forse si dirà che tutte le storie del diavolo sono fondate sulle menzogne degli uni e sulla credulità degli altri, che le esecuzioni delle streghe sono state altrettante uccisioni assassine, insomma, che i liberi pensatori non avrebbero di che vantarsi, arrogandosi la vittoria conquistata dopo la gloriosa rivoluzione sul diavolo. Il popolo, si dirà, è finalmente arrivato anch'esso a far uso un po' della ragione, per cui i governanti hanno avuto paura di insistere sulle vecchie credenze. Se non che il popolo crede sempre in quelle storie, e le persone che vedono il loro profitto nel mantenere la fede nel diavolo, che erano fautori dei processi alle streghe, che tacciavano come atei tutti gli avversari del diabolismo e dello stregonismo, costoro non hanno contribuito affatto al rinsavimento del popolo."

[p.462]

Libero pensiero e religione – Dopo che nel primo capitolo si è così dimostrato il diritto a pensare liberamente, nel secondo se ne asserisce il dovere, che sussiste in riguardo a tutte le questioni religiose: la natura e le proprietà dell'essere eterno o Dio, la verità e l'autenticità dei libri che si considerano sacri. A questo punto, Collins si fa teologico, con dilagante erudizione, scarsamente appetibile per il lettore moderno. Fin da principio, si richiama a **Chillingworth**[49] il quale, da buon cristiano e buon protestante, doveva essere un libero pensatore, ma fondava sulla bontà di Dio il diritto al libero uso della ragione. E si scomodano pure Cicerone, Orazio e Virgilio. Una persona superstiziosa, tuttavia, non è certo in grado di credere in un Dio perfettamente giusto e buono. Quelli che parlano di castighi infernali e fanno che Dio elegga un popolo, privilegiandolo senza suo merito, dovrebbero chiamarsi demonisti piuttosto che teisti; mentre gli atei negano Dio almeno nella teoria, persone così superstiziose devono esser tentate di desiderare che Dio non esista per niente.

Anche la grande massa di coloro che, in tutte le epoche, pretesero di aver ricevuto rivelazioni divine, considerano indispensabile il libero uso della ragione; eh già, come si potrebbe altrimenti distinguere tra un vero messaggero celeste e un comune, volgare imbroglione? Anche la Società della Missione – sostenuta dalla regina, dai chierici e dalle dame ortodosse – ha manifestamente l'intento di diffondere in tutto il mondo la libertà del pensiero nelle questioni religiose. "In realtà, come potrebbe questa Società sperare in

[49] Dopo il primo libro di Herbert, William Chillingworth pubblicò nel 1637 un'apologia del protestantesimo; vi si parla molto di ragione come del dono più prezioso di Dio, ma la ragione è dovunque al servizio della dogmatica positiva.

un'efficace azione tra gli infedeli, se non li familiarizzasse dapprincipio con il dovere verso la religiosa libertà di pensiero, affinché possano scegliere liberamente tra la tradizionale e legale fede del loro paese e la Chiesa anglicana importata dai missionari? Non è possibile che i nostri "messaggeri" incomincino col dir loro che non debbono giudicare liberamente la loro e la nostra religione; ma non possono neppure, dopo che gli infedeli – con l'aiuto della liberta di pensiero – hanno accettato la nostra religione, spiegargli successivamente che, ora, la libertà di pensare è bell'e finita."

Inoltre, la Società della Missione non potrà non riconoscere il medesimo diritto ai pagani, per esempio al re del Siam, di inviare in Inghilterra i propri missionari, i talapoins (umili sacerdoti buddisti del Siam). Collins esalta quindi, piuttosto ironicamente, gli scopi della Società missionaria, in quanto insegna in tutto il mondo il dovere della libertà di pensiero in campo religioso. E aggiunge, malignamente, che per questa funzione non si potrebbero trovare persone più adatte dei fanatici religiosi, i quali vengono chiamati nella versione inglese ciascuno con alcune lettere, in quella francese col nome intero (prendiamo nota che qui, oltre al predicatore **Sacheverell,** c'è anche il terribile **Swift**). Certo, per il Siam e per l'Inghilterra sarebbe un bene se, annualmente, si scambiassero così reciprocamente i prelati più fanatici.

[p.463]

Sia il salvatore in persona, sia la successiva teologia hanno preteso e presupposto libertà di pensiero. E quindi, sulla natura dell'essere eterno ovvero Dio, i sacerdoti pagani e quelli cristiani hanno espresso – fino ad oggi almeno – le opinioni più disparate; e così pure su qualità e attributi di esso. Vescovi inglesi vengono opposti gli uni agli altri; per **Tillotson,** è un dio senza parti e senza passioni, però sacro, saggio, giusto, vero e buono; per **King** , Dio è non solo senza parti e senza passioni, ma altresì senza ragione, senza saggezza, volontà, misericordia, santità, bontà, e senza verità. Confusione non minore sussiste, su tutta la terra, nelle opinioni dei sacerdoti su quanto riguarda le loro scritture sacre; i libri di **Zoroastro** e di **Buddha** vengono trattati alla medesima stregua della Bibbia. Ed ora si accenna alla differente autorità delle singole parti della bibbia, mettendo in risalto le controversie sull'ispirazione: si dovrà riferire ad ogni singola parola, o soltanto ai pensieri, oppure limitarsi ai punti cruciali della fede?

Dice Collins: "In tale maniera bramini e ayatollah, bonzi e talapoins, dervisci e rabbini, in breve i sacerdoti d'ogni risma, i quali edificano le loro religioni sui testi sacri, debbono, secondo la natura delle cose, cambiare e adattarsi in rapporto all'ispirazione e ai manoscritti dei loro libri. Di tale confusione ci si può fare un'idea ove si consideri quante siano le divergenti interpretazioni dei versetti biblici, e quindi quante diverse sette esistano solo nel ristretto ambito della Chiesa anglicana, le quali hanno a loro fondamento il più divino dei libri; e non si finirebbe mai di elencare tutte le altre posizioni all'interno e all'esterno del cristianesimo."

Sarebbe pressoché impossibile scovare il vero significato delle frasi bibliche; sottendervi poi l'analogia coi dogmi della fede è senz'altro impresa assurda e impossibile. Ma anche

l'analogia con la ragione non porta ad alcun risultato.

[p.464]

Collins affronta ora più precisamente, con la scorta d'una vasta letteratura teologica, le controversie che lacerano solamente la Chiesa anglicana: sulla trinità, sulla resurrezione delle persone, sulla predestinazione, sul peccato originale, sul battesimo dei laici, su alcune questioni di minor peso dogmatico.

Il risultato è che tutte le dottrine ecclesiastiche si contraddicono le une alle altre contraddicendo, per giunta, anche alla ragione: "La cosa peggiore in assoluto è che i preti dichiarano addirittura di non voler affatto dire la verità; anzi rinfacciano ad ogni religioso il fatto di dire il vero." Un teologo di Oxford ha affermato a chiare note che il sacerdote non deve curarsi in nessun modo della verità, tranne quando essa coincida casualmente col giuramento da lui prestato con la sua ordinazione. E' molto significativo che la Chiesa condanni subito come ateo, deista, o sociniano, qualsiasi buon cristiano, non appena questi si mostri più ragionevole della massa, "come se – dice Collins – il vero buon senso e l'osservanza ortodossa non potessero sussistere insieme."

Neppure si possono ignorare le pie frodi di cui i sacerdoti si rendono volentieri colpevoli nelle traduzioni; persino il santo **Girolamo** ha confessato di aver accorciato, corretto od omesso dei passi imbarazzanti nella sua versione di **Origene**. Di conseguenza, visto che i preti non vogliono o non possono dirci la verità, noi non possiamo far niente di meglio che rinunziare alla loro autorità, e pensare liberamente con la nostra testa.

Obiezioni al libero pensiero – Dopo aver difeso così, quasi a priori, la libertà di pensare, Collins intende confutare – nel terzo capitolo – certe accuse che persone oneste e rispettabili possono muovere contro il libero uso della ragione. Si dice che la libertà di pensiero può ben essere un diritto, ma non un dovere; almeno non sicuramente per la grande massa delle persone; questa gente, infatti, non dovrebbe esser costretta a credere ciò che non comprende. Nondimeno, quelli che sono capaci d'un libero pensare, hanno il diritto (nonché il dovere) della libertà di pensiero. Si dice che la libertà di pensiero porta ad uno sconvolgimento delle opinioni, quindi ad un disordine nella società. Ma ciò non è vero; in Grecia e a Roma regnava l'ordine, sebbene vi fosse la massima diversità di opinioni filosofiche e teologiche. Insomma, non v'era teologia che accendesse polemiche, e i sacerdoti pagani si astenevano talmente da manovre e intrighi, che il mondo antico non ebbe materia per una così detta storia della Chiesa. "La storia della Chiesa altro non è che un ordito di turpitudini del clero dominante.", dice l'aggiunta dell'edizione francese. Solo i religiosi cristiani, decisi a non consentire la libertà di pensiero, hanno posto in essere in questo mondo spaventosi conflitti partitici per mezzo di accuse, patiboli, carceri, e mediante minacce di dannazione per l'altro mondo.

Si dice inoltre che i liberi pensatori potrebbero identificarsi nell'ateismo, il che sarebbe la più grande calamità per lo Stato. Ma un ateo che pensa è un fenomeno assai raro: **Bacone** ha insegnato che un po' di filosofia porta all'ateismo, una filosofia profonda alla religione.

In realtà, anche a Roma vi sono molti atei; ma, concesso che la libertà di pensiero induca alla negazione di Dio, occorrerebbe riflettere sul fatto che gli atei, in un paese libertario, non saranno mai tanto numerosi quanto i fanatici superstiziosi in un paese di costrizione intellettuale, e che fanatismo e superstizione sono per lo Stato più pericolosi dell'ateismo. (Come si vede, la missione filosofica di **Bayle** non era stata vana.)

[p.465]

Si dice essere ufficio peculiare dei sacerdoti quello di pensare liberamente per i laici, che conviene affidarsi a loro, come per altre cose ci si affida a giuristi e ai medici. Collins replica assai argutamente che ciascuno può studiare giurisprudenza o medicina, che ciascuno è libero di agire a proprio giudizio in un processo o in una malattia. Beato quel paese che non ha né giuristi né medici né preti! Del resto, la situazione è molto diversa nell'uno e nell'altro caso. L'avvocato e il medico posso chiamarli in soccorso, senza *credere* nei loro princìpi; in cose di religione devo credere io in persona, e devo quindi formarmi un giudizio. In più, avvocati e medici non sono pagati per difendere delle falsità, ma anzi sono accomunati coi loro clienti dal traguardo di vincere il processo, di ottenere la guarigione.

"I sacerdoti, invece, non hanno alcun interesse a guidarmi ad un vero giudizio, ma vogliono indirizzare alle prospettive, il più delle volte fallaci, della loro confessione. Palesemente, difatti, tutti i religiosi, tranne quelli votati all'ortodossia, sono pagati per condurre gli uomini sulla via dell'errore." E ancora, i sacerdoti non studiano nella stessa misura teologia, come i giuristi e i medici indagano nel mondo del diritto e della natura; questi possono intraprendere libere ricerche, laddove i sacerdoti debbono mantenere in vita un preciso sistema teologico, legati come sono agli articoli della fede.

Si dice che esistono invero certe posizioni speculative che sono false, sì, ma nondimeno utili per la pace nello Stato; ebbene, con simili menzogne sarebbe necessario illudere il popolo, così come s'ingannano i bambini. Nella realtà, però, gli eccessi di zelo a sostegno di posizioni così fallaci e la ferocia dei fanatici religiosi hanno prodotto più calamità di tutti quanti i vizi: basti pensare ai massacri in Francia e in Irlanda, alle nefandezze dell'Inquisizione; senza contare che il solo mantenimento di monaci e chierici sono un insopportabile onere per la collettività umana. La morale è il pilone portante dello Stato, ma i doveri religiosi imposti dai fanatici riducono lo zelo per la morale, giacché la natura umana è tale che – ove avvenga una collisione fra i doveri – preferisce adempiere le più comode istanze della fede che quelle più gravose dell'etica. Dai pulpiti inglesi si tuona più spesso contro il battesimo dei laici che contro la prostituzione sulle strade di Londra!

[p.466]

Si dice, infine, che gli stessi liberi pensatori sono stati i più viziosi, i più dissoluti e irragionevoli fra tutti gli uomini. Al che, intanto, conviene ribattere che l'accusa di stupidità e di malvagità di ogni setta viene rivolta da tutte le altre, per mantener unito il proprio gregge mediante l'odio e il disprezzo per i credenti diversi da loro. Ebbene, il libero pensatore, che pensa per se stesso, è manifestamente più ragionevole delle molte persone che non

usano la loro ragione; e poiché si dà forse un solo libero pensatore su mille persone, essendo costui esposto a tutte le malignità e le persecuzioni, e poiché tra i seguaci della maggioranza ogni malefatta viene perdonata a cagione della fede, ecco, non foss'altro che per questo egli è tenuto ad una vita virtuosa.

"Il bacchettone non ha questa motivazione; per soprammercato, è esposto alla tentazione di diventare un farabutto, perché moltissimi sciocchi di ogni partito sono pronti a fidarsi di lui, solo a causa della sua bigotteria." Inoltre, il libero pensatore è spiritualmente così impegnato da non aver tempo da dedicare a inclinazioni e passioni viziose. Solo la meditazione rafforza nel convincimento che il vizio rende infelici, che la virtù procura gioia e felicità, nella nostra esistenza. I liberi pensatori sono dunque virtuosi, proprio per poter essere felici. "Il popolo alieno dal pensare è suscettibile al vizio, salvo che ne sia trattenuto da debolezza o da bontà di carattere."

Collins e i liberi pensatori – In tutti i tempi e in tutti i paesi non sono mai mancati sacerdoti e superstizioni, più che sufficienti per rendere dura la vita ai liberi pensatori. Parecchi di loro si sono perciò sottomessi alla superstizione dominante nel territorio, o l'hanno sopportata in silenzio, non potendo aspettarsi nulla di buono da quella ignorante e abietta creatura che è l'uomo; ciò nondimeno, tutti gli uomini che si distinguevano per raziocinio e virtù, sono stati liberi pensatori. A questo punto Collins, a conclusione del suo libro, presenta una lista di 19 liberi pensatori – da Socrate a Hobbes, a **Tillotson** – con dettagliate motivazioni, aggiungendovi altri 21 nomi, tra i quali vanno rilevati specialmente i seguenti: **Erasmo**, **Scaligero**, **Cartesio**, **Gassendi**, **Grozio**, **Chillingworth**, **Herbert di Cherbury**, **Selden**, **Milton**, **Wilkins, Cudworth**, **Sir Temple** e **Locke**[50].

I liberi pensatori greci e romani (Socrate, Platone, Aristotele, Epicuro, Plutarco, Varrone, i due Catoni, Cicerone e Seneca) non sorprendono affatto; solo l'elenco è incompleto. Tuttavia, con spavalderia vincente, viene annoverato tra i liberi pensatori anche re **Salomone,** definito dalle scritture il più saggio tra gli uomini. "Fosse vissuto e avesse scritto ai nostri giorni, Salomone sarebbe stato accusato come ateo, a meno che non si fosse accattivati i sacerdoti mediante la costruzione di templi."

[p.467]

Con diletto si legge qui il rapporto sulla non cristianità del vescovo **Sinesio**, amico di **Ipazia**, alla quale Toland avrebbe dedicato pochi anni dopo un suo piccolo saggio. Si fa quindi l'elogio di **Bacone, Hobbes** e Tillotson. "Vorrei solo aggiungere che è un compito gravoso, e quasi impossibile, nominare un uomo eccellente per doti spirituali e virtù che non ci abbia dato testimonianze della sua libertà di pensiero, allontanandosi quindi dalle opinioni generalmente accettate**;** parimenti**,** oso affermare che non sarebbe esistito un solo nemico della libertà di pensiero, di qualsiasi rango o posizione sia stato, che non fosse stato né mentecatto (*crackbrained*) né fanatico, o che non fosse colpevole di diabolici vizi, che non avesse commesso ogni nequizia con l'intenzione di servire alla gloria di Dio e al profitto della Chiesa, che non ci abbia lasciato segni della sua profonda ignoranza e del

[50] La traduzione francese nomina altresì **Montaigne** e **Samuel Johnson**.

suo abbrutimento." Il testo francese vi aggiunge: "che non si sia reso schiavo dei preti, delle donne e della fortuna." Quindi, alla parte conclusiva (il libro sarebbe uscito infatti anonimo, perché è sufficiente la virtù di fare il bene, senza necessità di esporsi per giunta alla persecuzione), l'edizione francese fa seguire l'amara riflessione: "In un paese come il nostro, dove la popolazione, in generale e in particolare, è ignorante, stupida, superstiziosa e senza virtù."

Contro Collins – Ho già detto quale marea di controscritti dilagò, immediatamente ma poi ancora per decenni, contro il Libro dei Liberi pensatori. Volessi fare il teologo, l'equità mi imporrebbe di dare la parola ai difensori dell'ortodossia non meno che all'eretico dissenziente. Ma il mio scopo è di scrivere la storia dell'ateismo, la quale sarebbe sempre la stessa, anche se tutti gli eterodossi fossero stati nel torto. Con questo, non intendo naturalmente fare come se non avessi provato un bel piacere per le pagine forti e deboli dei migliori deisti, come se le controdeduzioni viete e stantie dei devoti scrittori anglicani e luterani non mi avessero tediato fino allo sfinimento.

Da un onesto teologo, la storia dell'ateismo dovrebbe necessariamente esser raccontata suppergiù nella stessa maniera, giacché si tratta unicamente di questa realtà: ossia del fatto che – nell'arco di tre secoli – la ragione ritornò in sé e prese a riflettere su se stessa, criticando uno dopo l'altro la Scolastica, la Bibbia, il Cristianesimo e il concetto di Dio; e, per finire, non solo demolì questo concetto da un punto di vista del linguaggio critico, ma depose dogmaticamente il buon Dio personale. C'è anche bisogno di aggiungere, che gli avversari clericali dei deisti pensavano perlopiù, anzi fin troppo, alla probabile perdita della loro posizione ideale e materiale?

[p.468]

Swift su Collins – Accanto ai grandi teologi della Chiesa anglicana, scesi in campo per contrastare il pensiero di Collins, al fianco cioè di **Whiston, Hare**, **Bentley** e Clarke, si collocò anche il pastore d'una chiesetta in Irlanda, che sarebbe presto divenuto decano di San Patrizio: **Jonathan Swift**. Dovremo presto occuparci più a fondo della peculiare posizione assunta da questo incomparabile ingegno nei confronti della Chiesa; egli non credeva in niente, e tuttavia fu per tutta la vita uno zelantissimo fautore del cristianesimo, della Chiesa Alta anglicana e delle prebende del clero. Per ora, c'interessa unicamente quel pamphlet che egli – in forma anonima come di regola – lanciò nel gennaio 1713 contro il Libro sui Liberi pensatori di Collins.

Già cinque anni prima, Swift aveva iniziato un trattato importante contro "*I diritti della Chiesa cristiana*" di **Tindal**, ossia contro uno dei molti opuscoli deistici che, in apparenza, prendevano di mira soltanto il cattolicesimo (bandito e posto fuorilegge in Inghilterra), ma che in realtà attaccavano già con estrema asprezza la Chiesa cristiana nel suo complesso. Quel trattato non fu portato a compimento perché, proprio allora, il caso **Sacheverell** e le sue ripercussioni politiche (la caduta del ministero wigh) aveva fatto passare in secondo

piano ogni altra controversia ecclesiastica[51].

[p.468]

Lo scritto uscì soltanto dopo la morte di Swift. E' improbabile che Collins sapesse della sua esistenza; credette però di aver sufficiente motivo per alludere nel suo libro a Swift, in modo peraltro riconoscibile, tra i nemici del libero pensiero. Siccome si toglie lo sfizio di proporre dei teologi inglesi per una missione nel Siam – quale scambio con i missionari asiatici che dovrebbero predicare il buddhismo in Inghilterra -, ecco qui Collins fare anche il nome di Swift. Non bisogna supporre che questi, come in altri casi del genere, si fosse vendicato con un libello per l'offesa inflittagli; è difficile che Swift abbia sentito come un'offesa di esser accomunato con famosi avversari del libero pensiero; tant'è che la sua replica non è maligna, e neanche solo personale, come di solito. Il suo libello non è che una gaia parodia del Libro di Collins, e il bersaglio principale è di natura politica.

[p.469]

Non v'è dubbio che Swift provasse sdegno e rabbia per ogni atteggiamento libertario, in quanto minacciava in sostanza il prestigio e le entrate della classe clericale; ma ciò che più gli andava a genio era il fatto che così, nella persona di Collins, poteva colpire un whig e, per l'occasione, mettere alla gogna tutti gli "wighs" quali liberi pensatori, o ateisti, o anarchici. In quegli anni, Swift non era ancora al culmine della sua fama, ma certamente all'apice della sua vita e della sua fortuna; e poteva vantarsi – grazie appunto ai suoi libelli politici, in particolare per quello "Sulla condotta degli alleati" (1711) – di aver salvato il governo dei *tories*, o di aver almeno contribuito a ciò in misura decisiva. Non presagiva ancora che, di lì a poco, la morte della regina Anna e la fulminea caduta del ministero conservatore (di cui era il pubblicista senz'altro più dotato) avrebbe comportato per sempre anche il naufragio della sua personale ambizione. In quel momento, al servizio dei *tories*, Swift pubblicò libelli a raffica contro i *wighs*; e anche la replica al Libro sui liberi pensatori era destinata a diventare un pamphlet politico.

Swift contro Collins – "Discorso del signor Collins sul libero pensiero, in estratti, per giovare ai poveri, composto in semplice inglese da un amico dell'autore". (Ne dò alcuni passi nella traduzione di **Regis**.) Parte centrale dell'opuscolo è una lettera in cui viene appunto parodiato il Libro sui Liberi pensatori. Quale estensore dell'introduzione, nonché amico dell'autore, viene indicato un wigh il quale spera di recuperare – mediante attacchi alla religione – il potere della sua parte.

"Uomini astuti e intriganti, per mantenere il mondo nella soggezione, hanno imposto sulla terra, nelle loro diverse forme di governo, una violenza estrema tale da tenere l'umanità nel terrore del patibolo; e per giunta un'estrema violenza verso l'aldilà, con lo

[51] **Henry Sachverell** (1674-1724) era un piccolo religioso intrigante che, solo con la sua dottrina dell'ubbidienza contro la tolleranza, non avrebbe potuto liquidare il duca di Marlborough; Lo scalpore suscitato dalla sua predica (1709) e poi dal suo processo, scoppiò quando si rivelò la connessione con intrighi di corte e la scoperta di gravi malversazioni nella guida dell'esercito.

spettro della perdizione. Ora, per dissipare le angosce umane di fronte alla prima forma di governo, parecchi nostri consoci hanno scritto diversi profondi trattati sull'anarchia; e parve necessario anche un breve, completo manuale di *ateologia*, prima che apparisse il presente inconfutabile Discorso."

In passato, scritti di questo genere erano stati fatti con tanta prudenza, che gli ignari miscredenti non ne traevano molto conforto; nessuna giuria avrebbe saputo scovare in essi prove di paganesimo o di papismo. Adesso, invece, è saltato fuori che cose come rivelazione o mistero non esistono proprio; vero è che gli *wighs* non sono in testa, però ci si affida al presente ministero, che ha lasciato impuniti molti discorsi ostili alla regina e ai suoi stessi membri, senza quindi risentirsi neppure dei più sfrenati pensieri avversi alla religione. (Nell'ultimo periodo del governo dei *tories*, Swift era ciò che oggi si definisce nel linguaggio giornalistico un "forcaiolo oltranzista"; forse perché era politicamente più vicino al segretario di Stato **Bolingbroke** che al Cancelliere Lord Oxford.) Ebbene, Collins si era espresso più liberamente dei suoi predecessori, ma non abbastanza. Era quindi necessario allestire un estratto (*abstract*) molto popolare, per diffondere dappertutto la fede nei nuovi princìpi. Il che avviene, senza ambiguità, nella lettera successiva. Dopotutto Collins, parlando dei religiosi, intende in primo luogo quelli della Chiesa anglicana, poi i sacerdoti di tutte le confessioni, fatta eccezione dei pagani, dei musulmani, dei quaccheri e dei sociniani.

[p.470]

In realtà, la lettera adopera sovente le parole stesse di Collins, esasperandole, mediante aggiunte impercettibili, fino alla parodia. Dunque, la classe clericale è fatta di mascalzoni o di mentecatti. La Bibbia è il libro più incomprensibile del mondo. "Come fa un uomo a pensare, se non pensa liberamente? Uno che non mangia e non beve liberamente, non mangia e non beve in nessun luogo. Perché non mi si potrebbe negare parimenti il permesso di vedere e di pensare liberamente? Eppure nessuno dichiara illegale la prima cosa, visto che un gatto può guardare un re. E quand'anche foste miopi, o aveste occhi malati o deboli, o foste ciechi, potreste esser pur sempre *liberi guardatori*. Dovete guardare a voi stessi, non fidarvi di nessuna guida, di modo che non scelga lui il colore dei vostri calzini e vi preservi dal cadere in un fosso (...) Se inclinate ad aver paura del diavolo, ebbene, pensate liberamente su di lui, e distruggerete lui e il suo regno! Pensare liberamente del diavolo significa pensare che non esiste alcun diavolo; ed uno che pensa così, in costui ci sarebbe il diavolo qualora ne avesse paura." Con lieve ironia viene liquidata la succitata proposta di mandare nel Siam dei religiosi della Chiesa alta e, come carico di ritorno, di riportarne in patria dei sacerdoti buddisti.

Parodia swiftiana di Collins – I libri religiosi di altri popoli hanno l'identico diritto ad esser creduti che ha la Bibbia. "Ed è tanto più necessario che il buon popolo inglese possa avere la libertà di scegliersi qualsivoglia altra sacra Scrittura, in quanto tutti i sacerdoti cristiani sono tanto discordi tra loro sulle copie delle loro proprie e sulle differenti lezioni

dei più disparati *Codices*; il che cancella ogni autorevolezza della Bibbia. In realtà, quale prestigio può arrogarsi mai un libro di cui esistono tante diverse lezioni?".

Anche all'interno delle Chiese cristiane vi sono differenze nella fede, persino riguardo alla trinità, alla risurrezione e all'eternità delle pene infernali. Data tale incertezza dei teologi, il libero pensiero potrà decidere non soltanto sulla singola controversia, ma sull'intero articolo di fede, per concludere magari che tutto il cristianesimo non è che un 'impostura.

Contro l'ammonizione a non turbare la pace della Chiesa, bisognerà dire che il libero pensare non ha alcun senso disgiunto dalla libertà di parlare e dalla libertà di scrivere (*Free -Writing*) .

[p.471]

"E' dovere irrinunciabile d'un libero pensatore costringere tutto il mondo, se possibile, a pensare come pensa lui e, pertanto, a fare di tutte le persone dei liberi pensatori. Ma qui si può obiettare: che la massa delle persone è altrettanto idonea a volare quanto al pensare, e che vi sarebbe al mondo uno sconquasso pazzesco, se ciascuno ritenesse suo compito di pensare liberamente e di inquietare i suoi vicini coi suoi pensieri. Rispondo: chi non ce la fa a pensare liberamente, lasci perdere e faccia come gli pare, in virtù appunto del suo diritto di pensare liberamente (...) Si obietta che, col libero pensiero, le persone sarebbero indotte ad abbracciare l'ateismo; per la verità, io ho ammesso che libri ateisti possono convertire le persone al libero pensiero. Però ho anche riconosciuto che, se ciò fosse vero, posso presentarvi due teologi che affermano che superstizione ed entusiasmo sono peggiori dell'ateismo e più dannosi alla società. In breve, da qui non si scappa: la massa del popolo dev'essere o atea o superstiziosa (...) Se volete infinocchiare la gente con altre cose, appioppandogli, oltre ai loro doveri morali (come pagare i debiti, desistere dai borseggi, da uccisioni e simili), ossia se la impegnate per soprammercato a credere in Dio e in Gesù Cristo, allora non farete che indebolire la sua moralità nella stessa misura in cui rafforzerete la sua fede. Da questa deduzione è fin troppo evidente che una persona perfettamente morale non può che essere un ateo perfetto. (In tutta serietà, solo 80 anni dopo, trasse questa conclusione l'ateo che il kantiano **Heydenreich** fa parlare nelle sue "Lettere sull'ateismo".) Ogni pollice di religione, che quella persona guadagna, le costa un pollice di moralità."

All'affermazione che i liberi pensatori siano stati uomini indegni o insignificanti, si lascia contrapporre – con ugual diritto – la cattiva qualità dei sacerdoti e degli altri credenti. Per la verità, la religione non contribuisce minimamente a migliorare le persone.

La lettera di Swift passa ora allegramente in rassegna la serie dei celebri liberi pensatori che Collins aveva utilizzato a riprova della sua tesi che i più insigni uomini di tutti tempi erano stati liberi pensatori. **Socrate** fu un libero pensatore in quanto fu accusato di ateismo: "Io la vedo in questi termini: se non mi prendo mai la briga di riflettere se esiste o no un Dio, e magari proibisco agli altri di farlo, allora sono un libero pensatore, ma non un ateo." **Cicerone**, che come sacerdote sarebbe stato certamente un poco di buono, diede le massime prove del suo spirito libertario. Tra i moderni, si è definito ateo **Tillotson**, laddo-

ve è stato solamente il capofila dei liberi pensatori inglesi. A conclusione della lettera si legge un malevolo biasimo per l'anonimato dello scritto di Collins, malgrado che lo scrivente medesimo celi il proprio nome.

[p.472]

Probabilmente nello stesso periodo, Swift prese ancora una volta la penna allo scopo di opporsi a quegli atei che si facevano passare come liberi pensatori. Possiamo rallegrarci del fatto che questo scritto – "*Alcune considerazioni sul libero pensiero*" – non venne terminato né pubblicato da Swift stesso. Evidentemente, la sua intenzione era quella di raccomandare tutta quella gentaglia alla persecuzione da parte dello Stato. Ognuno è libero di pensare e di credere per conto proprio ciò che gli aggrada; solo non gli è lecito pubblicare le sue brutte opinioni senza rendersi responsabile dei loro cattivi effetti. In Inghilterra, dopotutto, non si tollera che si lodi una costituzione diversa da quella esistente; il che non accade, d'altronde, perché le migliaia di persone, che magari preferirebbero una repubblica o una monarchia assoluta, tacciono per paura delle pene più gravi. Per la religione, le cose vanno già diversamente; qui sembra che si accetti il principio dell'imperatore Tiberio, che sia cioè affare degli dèi punire gli insulti alla divinità. Ma questo, alla fin fine, si dovrà pur cambiare!

Swift, in tale contesto, non dev'esser qui ignorato, perché egli fu la più spiccata personalità politica del tempo e per di più, dopo la pubblicazione del Libro dei liberi pensatori, il più influente portavoce ufficiale del governo. Non fosse stato anche esponente del ceto clericale, Swift avrebbe riso delle risse teologiche non meno che di altre questioni metafisiche, come avrebbe riso dei denti, capelli e seni finti che una meretrice depone a lavoro concluso. E se, come canonico, avesse potuto esser sincero, avrebbe semplicemente detto: "Questa non è che una questione politica, un problema di soldi. Si dà il caso che la nostra Chiesa di Stato sia nel felice possesso del potere; ebbene, chi fa tremare le fondamenta di questa Chiesa, danneggia il nostro potere e deve esser represso, quand'anche fosse mille volte nel giusto nei confronti della miseranda ragione umana."

[p.473]

Fortunatamente per lo sviluppo di questa ragione, la maggioranza degli avversari del libero pensiero non era così perspicace e così politica come Swift, e la Riforma, anche in Inghilterra, aveva fatto della soggezione alla ragione una sorta di comandamento della buona educazione. E' più che giusto, infatti, ciò che dai cattolici viene sempre ribadito: il cammino verso la miscredenza si è iniziato con la Riforma. Chi insorgeva contro la tradizione, non poteva più obiettare molto contro la rivoluzione. Riguardo all'evoluzione futura, non rimase senza significato che i più sinceri tra gli avversari ortodossi del libero pensiero riconoscessero così la plausibile esigenza che – nell'indagare sui problemi religiosi – si dovesse applicare appunto la ragione conferita da Dio; avvenne così che dei cristiani certamente "buoni" si accostassero in misura crescente al razionalismo.

[p.473]

Allora, nella polemica con gli avversari meno sinceri, si giunse a beghe assai buffe, allor-

quando gli ortodossi cominciarono a litigare sul concetto di libero pensiero. Anche loro volevano pensare, dicevano; sennonché, per "libero", quei pensatori intendevano una tendenza alla temeraria supponenza e al paradossale. **Collins** aveva proposto di spedire i religiosi ortodossi, per amor di pace, lontani dalla patria, come missionari; **Bentley** replicò con la modica risposta (nel *tertium comparationis* dell'antica locuzione sta appunto la modicità), che si dovevano imbarcare i liberi pensatori per il Madagascar, dai loro prossimi consanguinei, cioè dalle scimmie. Collins aveva lamentato che si chiamassero atei i migliori pensatori, al che Bentley replicava che non doveva preoccuparsi, visto che i religiosi inglesi lo consideravano un mentecatto e non un pensatore migliore.

Collins fu così congeniale ai francesi che – come ho detto – subito dopo la pubblicazione del suo Libro sui Liberi pensatori uscì già una traduzione francese, con la sua collaborazione. **Voltaire** lo definiva ancora, più di 50 anni dopo, "*un des plus terribles ennemis de la religion chrétienne*". E gli Enciclopedisti lo consideravano durevolmente come loro compagno di lotta; uno dei suoi saggi minori fu ospitato per intero nel Dizionario, e sia **Diderot** sia **d'Holbach** fecero tradurre o rielaborare diversi scritti di Collins. Nessuno dei deisti ha lavorato più e meglio di lui ad elaborare il metodo degli anticristi francesi. Shaftesbury e Bolingbroke ebbero invece più influenza sulla forma.

W. Lyons – Tra i contemporanei di Collins ne vanno pur nominati alcuni che non hanno più molto da dirci, ma che allora misero a rumore il movimento dei liberi pensatori. Fra gli scritti cristiani, e pur tuttavia razionalistici, uno dei più singolari è quello di **William Lyons**, intitolato "*The Infallibility of human Judgement*" (1713), in cui l'autore afferma, a somiglianza dei liberi pensatori, il primato della ragione su qualsiasi autorità, ponendo il giudizio della ragione accanto alla coscienza e allo Spirito santo, pervenendo però – attraverso questa via razionalistica – ad esiti fantasiosi e bizzarri.

[p.474] Dopo la pubblicazione del Libro di Collins, la battaglia per l'esegesi razionale della Bibbia venne dunque condotta in parte contro i deisti, in parte all'interno della cerchia dei teologi cristiani. Più d'un interprete, volendo onestamente conciliare la fede positiva con l'esercizio del raziocinio, venne sospettato di deismo, o addirittura di ateismo; e spesso non è facile assegnare a codesti cristiani razionalistici la posizione che gli spetta nell'ambito dei partiti; dopotutto, non è neppure necessario. Fatto sta che la lotta per la verità della fede cristiana era stata avviata dai deisti, e non erano certo i peggiori cristiani quelli che la portavano avanti sul terreno della ragione. In questo periodo, la controversia verteva soprattutto su due generi di prove per la verità cristiana: le profezie del Vecchio Testamento, e le storie miracolose in tutta la Bibbia.

Whiston – Noi non abbiamo diritto di sorridere dei motivi pro o contro le profezie, giacché ci troviamo all'esterno, assai lontani dalla mischia; ma per i combattenti di allora

si trattava di ragioni terribilmente drammatiche[52]. E fu di nuovo un credente che, sinceramente e senza paura, venne incontro ai liberi pensatori dai percorsi più lontani. Era **William Whiston**, splendido esemplare d'un inglese libero e cocciuto. A Cambridge, era diventato il successore di Newton, ma ci rimise la cattedra a causa dell'eresia sociniana, perché non riconosceva la dottrina della trinità; sicché si racconta che in chiesa se ne stesse sempre seduto quando si leggeva il credo. Anche lui, con la Chiesa, spiegava le profezie del Vecchio Testamento come attesa dell'avvento del messia, cercando però di dimostrare che i testi veterotestamentari erano stati falsificati proprio in quei punti. Questa opinione, mista di tradizione e di critica, offrì a Collins un buono spunto: se le profezie del Vecchio Testamento sono le più salde basi del cristianesimo, allora questo viene a cadere, se e in quanto le profezie non si siano adempiute. Non v'è dubbio che Collins neghi l'adempimento delle profezie, e quindi privi il cristianesimo dei suoi fondamenti. Fino alla morte di Collins, si svolse una vivace polemica teologica intorno a codeste profezie. In questo aspro scontrarsi di spiriti teologicamente agguerriti, emergono sopra gli altri due

[52] La forza dimostrativa delle profezie ed in più dei miracoli a sostegno della divinità della Bibbia venne allora fortemente esaltata nelle controversie deistiche; nel medesimo tempo, tuttavia, i teologi del continente non desistettero dalla loro abitudine di sostenere l'origine soprannaturale della Bibbia con una nuova serie di prove. Io le riproduco qui nella successione che trovo ne libro su "ateismo e superstizione" dell'umanista Buddeus, o Budèo, nome latinizzato di Guillaume Budé (1467-1540). Io non ci scherzo sopra, non ci cambio nulla, limitandomi a riprodurre il testo della traduzione del 1723. Secondo Buddeus, l'ispirazione divina della Scrittura è credibile per questi motivi: 1) perché in essa la verità di Dio è rivelata, e laddove si riportano cose di cui la ragione non sa nulla, la ragione non può certamente negare che tutto sia accaduto in quel modo; 2) perché essa non può essere imputata di alcun errore, cosa che non si può dire neppure dei più grandi saggi mondiali come Platone, Aristotele, Cicerone: 3) perché, tra tanti scrittori dei Libri sacri domina una concordia assolutamente ammirevole, mentre altrove, tra gli scriventi umani, non si riscontra un solo esempio di altrettanta concordia; 4) perché la Sacra Scrittura contiene a sufficienza, e nel modo più perfetto, tutto quanto è necessario per raggiungere la felicità; 5) perché gli scrittori sacri non hanno scritto, come gli altri, a cagione del piacere o dell'ambizione, essendo del tutto esenti da siffatte debolezze; 6) perché essi, al contrario, lasciano intravedere una mortale ostilità verso libidine, ambizione e altri vizi; 7) perché la Scrittura informa di moltissime cose di cui non avremmo altrimenti la più pallida idea, quali ad esempio la genesi del mondo, la causa prima del male, la differenza delle lingue; 8) perché le profezie sono state esaudite; 9) perché sono accaduti miracoli che soltanto per la forza di Dio si potevano verificare; 10) perché lo stile della Scrittura Sacra possiede una singolare maestà e altezza, oltre che un modo di porgere che si addice a Dio.

Budeo aggiunge che ci vorrebbe un libro intero per analizzare le innumerevoli controdeduzioni degli ateisti; ed è per lui incomprensibile che sia un ateista chi dubita dell'origine divina della Bibbia. Oltre a siffatta protervia, a tanta ostinazione continentale, non si riesce a riconoscere la tracotanza con cui un uomo come Whiston – nelle sue "Annotazioni" al Libro sui liberi pensatori – ha tirato dritto per la sua strada, senza preoccuparsi dello stipendio e della logica. Il sociniano che, come i migliori cristiani delle epoche successive voleva scoprire e restaurare una religione del cristianesimo delle origini, respingendo per esempio l'eternità delle pene infernali, , aveva così poco rispetto della Bibbia da veder, nel Cantico dei cantici di Salomone, nient'altro che una lirica dell'amore carnale. La sua critica, però, riguardava sempre e solo particolari nella Bibbia; ma non sembra aver debitato del fatto che il libro antico contenga, nel suo complesso, una rivelazione trascendentale. Con gli anni Whiston divenne sempre più credente nella Bibbia; allorché uscì lo scritto di Tindal sui fondamenti della religione cristiana, egli lo dichiarò (nel 1724) un libro assai pericoloso affermando – contro Tindal e ancora una volta contro Collins – che le profezie dell'Antico testamento si erano avverate ; anzi, ancora dopo la morte di Tindal, pubblicò nel 1735 un libello in cui si difende – contro i liberi pensatori – la storia del sacrificio di Isacco, osservando come, al tempo di Abramo, e anche prima, i sacrifici umani fossero nella consuetudine.

quesiti : è lecito interpretare allegoricamente le profezie? ed ancora, sussisterebbe tuttora la fede cristiana ove la verità storica dei racconti biblici venisse posta in dubbio? Non sempre questi dubbi osavano manifestarsi pubblicamente, ma la sostanza restava tuttavia sottintesa.

[p.475]

Collins aveva già giustamente messo le profezie nel novero dei miracoli, definendole, qualora non si fossero adempiute, miracoli perenni, duraturi e costanti; orbene, se le storie miracolose – alla stessa stregua delle profezie – erano interpretate allegoricamente, allora veniva scosso un altro fondamento alla prova della verità cristiana. Nella questione dei miracoli, anche i teologi razionalisti portarono il sacrificio della loro ragione, sforzandosi con grande pena e fatica di dimostrare scientificamente la verità letterale dei miracoli, segnatamente di quelli della professione di fede. Quanto ai miracoli secondari, si avvicinavano qua e là ai deisti. Quei devoti signori condussero la battaglia con grande lealtà, tanto più che neppure si sapeva se i deisti stessi fossero più o meno ossequienti alla fede; codesti avvocati teologici credevano di essere tutti quanti nella verità, pur contraddicendosi tutti gli uni con gli altri.

[p.476]

Woolston – Se ne distingue però un uomo che, come loro, si riteneva anche lui in tutta sincerità un difensore del cristianesimo, ma che nondimeno viene classificato generalmente, non senza motivo, tra i liberi pensatori. E' l'originale, stravagante deista e poligrafo **Thomas Woolston** (1669-1733). Della sua tribolata esistenza mi sembra rilevante il solo fatto che, a causa dei suoi scritti religiosi, fu dichiarato pazzo, nonché il modo come – ancora negli anni dell'incipiente Illuminismo – si arrivò a trattarlo a cagione di tale presunta demenza. Già a Cambridge, dove studiò a lungo, conseguendo peraltro solo il titolo di fellow, soffrì temporaneamente d'una malattia mentale per il sovraffaticamento nello studio della patrologia.

Dal 1720 al 1729 diede alle stampe i suoi libri ereticali. Aveva delle visioni: pregava Dio di non schiacciarlo con l'incarico del vero esegeta. Malgrado ciò, non smetteva di scrivere. Quand'ecco, nel 1728, si trovò rinchiuso in uno dei tremendi manicomi dell'epoca. Dimesso di lì a poco per l'intercessione d'un maestro e avversario religioso, tornò a pubblicare l'un dopo l'altro quattro audaci opuscoli sui miracoli del salvatore. Per colpa di questi libelli venne posta fine alla sua "pericolosa" attività in forza d'una sentenza che deve metter paura anche se è di quell'epoca. Il povero diavolo, che si voleva dichiarare insano di mente, doveva pagare dapprima 25 sterline di ammenda per ciascuno dei quattro trattati; eppoi c'era ancora un anno di carcere, e infine sarebbe stato rilasciato, ma solo a condizione che pagasse 2000 sterline di garanzia con la promessa di non scrivere più, per il resto della sua vita, contro la religione cristiana. Lo sventurato non aveva denaro e morì quindi in prigione, o in manicomio, ma che importa?, non fa davvero differenza.

Difficile che il pensiero essenziale di Woolston potesse esasperare i suoi nemici fino a tanta crudeltà; egli concepiva i racconti della vita di Gesù, e specialmente le storie dei miracoli, in maniera allegorica; cosa che, prima di lui e dopo di lui, hanno sempre fatto le persone più credenti e più devote. Ma non si può d'altronde contestare che Woolston, portando avanti l'interpretazione allegorica della Scrittura con appassionata serietà, concepisse anche la parte negativa del suo compito – le negazione della verità letterale – come un'attività divertita, un passatempo a cui non ci si potrebbe dedicare con maggior diletto. Talché arrivava ad affermare che, presi alla lettera, i libri degli evangelisti contenevano non meno inverosimiglianze e insulsaggini dei viaggi di Gulliver!

[p.477]

Posto che la forma di Woolston fosse realmente così irritante, i teologi non avrebbero però avuto alcun motivo di condannare la sua dottrina. Senza allegoria, in verità, non si può assolutamente dire nulla su cose che travalicano il nostro sapere sperimentale, prescindendo pure dal fatto che il nostro linguaggio è essenzialmente metaforico, ovvero allegorico. Inizialmente, si lasciò Woolston libero di istituire allegoricamente dei paralleli, nel 1705, tra Mosè e Cristo. Le persecuzioni scoccarono non appena egli (dal 1720 in poi) ebbe attaccato un pezzo grosso della gerarchia inglese, e dopo aver preso le difese dei Quaccheri. Non gli si perdonò di aver affermato che non riusciva a trovare, per i religiosi che amavano definirsi servitori della parola, un epiteto peggiore e più oltraggioso dell'espressione "servitori della lettera". Anche lui, Woolston, voleva far valere la sola prova delle profezie; ma quelle divinazioni avrebbero trovato adempimento solo qualora le si interpretasse allegoricamente. Alla fine, dunque, egli sgombrava il campo dai miracoli spiegandoli allegoricamente: la risurrezione, ad esempio, era una vuota chiacchiera e non aveva alcun significato letterale, dovendosi intendere come similitudine d'un mistico rinascere dal sepolcro della legge.

La fede luterana nel significato letterale viene quindi aspramente criticata. Il fatto che Woolston nelle sue eresie (già indirizzate in prevalenza contro le guarigioni miracolose e il risveglio dei defunti) si appellasse con ragione ad una padre della Chiesa come **Origene**, non gli giovò minimamente; era troppo orripilante (anche se invero lui non lo accettava) spiegare i miracoli come imposture, mentre riguardo alla risurrezione di Lazzaro affermava, in modo abbastanza disdicevole, che era stata una notoria truffa, ove non si volesse interpretarla simbolicamente. Si scherniscono inoltre il sacerdozio mercenario e l'opulenza dei vescovi; ciò che Woolston non s'arrischia a dire in prima persona, lo mette in bocca ad un ebreo di sua invenzione. Ecco, la fondazione del cristianesimo sul miracolo della risurrezione è stata permessa dalla Provvidenza per mortificare gli uomini a cagione della loro millanteria per la saggezza e la scienza: "essa (la provvidenza) voleva mettere in guardia il mondo da una fede cieca per l'avvenire, e ricordargli la necessità di parlare e di scrivere liberamente in cose di religione." Così l'ebreo parla dei miracoli come di imbrogli, mentre Woolston stesso – più modernamente – parla di autosuggestione.

Io ritengo che Woolston fosse un uomo di profonda fede, un devoto cristiano pensante con la testa propria. Il suo linguaggio provocatorio non dovrebbe trarci in inganno; da

sempre, infatti, fu prerogativa dei profeti quella di dire la verità in maniera rude e scostante. Woolston si era ritagliata la sua propria religione col diritto spettante ad ogni cristiano evangelico, e a questo vangelo egli credeva fedelmente. Le Chiese esistenti, però, le combatteva più spietatamente di qualsiasi altro deista. Eppure, nonostante che l'insegnamento di Maometto sia dichiarato migliore di quello cristiano, sebbene gli attacchi (pur nel senso del futuro razionalismo) siano talvolta formulati con accenti naturalistici, Woolston non è un autentico deista. Tanto che, con la sua entusiastica fede nel Cristo allegorico, sarebbe potuto diventare senz'altro – nei primi secoli – il fondatore d'una fra le tante sette.

[p.478]

D'altro canto, **Collins** prese vivacemente parte alla controversia sulle profetiche divinazioni dell'Antico Testamento, in polemica contro l'inflessibile Whiston che aveva svolto una spregiudicata esegesi biblica, ma con l'unica intenzione di dimostrare il senso letterale e una conseguente adempimento delle profezie. Collins mostra che gli apostoli stessi, anzi lo stesso Gesù, hanno inteso allegoricamente diversi passi delle scritture; quanto alle falsificazioni, Collins è più conservatore di Whiston. Però vede la questione principale in senso molto più generale, insegnando che ogni nuova rivelazione – quella autentica come quella fittizia – si fonda su una precedente rivelazione; talché una novità assoluta è addirittura una giusta obiezione a sfavore d'una nuova religione. Il fondatore di religione vuole infatti attribuire alla propria legge il più alto tasso di antichità possibile. Per cui Collins si fa beffe dello scrupoloso teologo che ha fatto questi calcoli: Adamo fu creato nel sesto giorno alle nove di mattina, il peccato originale deve quindi aver avuto luogo circa all'ora dei pasti, quindi verso mezzogiorno e, pertanto, la reale "fecondazione" del cristianesimo, ovvero la prima promessa d'un futuro messia, dovette realizzarsi nel sesto giorno della creazione, verso le tre del pomeriggio. (Il teologo esecutore di tali calcoli si chiamava **John Lightfoot**.)

Deisti & affaristi – Ho ormai interrotto la panoramica sui principali deisti inglesi, e vorrei quindi ricordare anche alcuni talenti assai minori, per evidenziare con qualche esempio come, nell'arco di un secolo – partendo all'incirca da Herbert e da Cromwell -, l'opinione pubblica si fosse trasformata profondamente in Inghilterra. All'epoca della grande insurrezione, i pensieri del popolo e del ceto medio ruotavano ancora intorno alle questioni religiose, alle diatribe delle sette; adesso, insieme con la passione clericale, anche la religiosità era scomparsa al punto che, probabilmente, già la maggioranza del popolo trovava gusto negli scritti antipreteschi; in sostanza, l'impegno e la serietà d'un Herbert, d'un Collins, e anche d'un Toland, cedevano alla voglia canzonatoria, lasciando spazio alla vena satirica, tanto che si poteva perfino pensare a far buoni affari col libero pensiero.

Dodsley – Da ricordare, innanzitutto, due commercianti in libri. Il primo, **Robert Dodsley** aveva invero acquisito dei meriti nella letteratura inglese, essendo stimato anche come

poeta; ciò nondimeno, non gli fu risparmiata l'accusa (su cui non posso ora indagare) di essersi accodato per esclusivi motivi di profitto al movimento anticristiano, che nel frattempo era diventato popolare in Inghilterra anche mediante le opere di Montesquieu e di Voltaire.

[p.479]

Parvish – Con maggior certezza si può supporre questo movente nel commerciante libraio Parvish, il quale pubblicò nel 1739 una "Ricerca sulla rivelazione ebraica e cristiana in un dialogo tra un indiano e un cristiano". Com'era di regola in dialoghi del genere, si poneva in bocca al cristiano una certa difesa del cristianesimo; l'autore poteva tuttavia confidare che la sua vera opinione sarebbe stata giustamente compresa dalle obiezioni del non cristiano.

Io non conosco il libro, e devo attenermi alla sintesi che ne fa **Thorschmid** (*Freydenker-Bibliothek*, IV, S.473 segg.). A suo avviso, Parvish espone realmente solo ciò che i deisti, negli ultimi cinquant'anni, avevano insegnato non senza pericoli: che le profezie del Vecchio Testamento in parte non s'avverarono affatto, in parte vennero applicate erroneamente alla vita di Gesù; che i miracoli e le rivelazioni si basavano su dei trucchi, e che le atrocità imposte nelle Scritture contraddicevano alla santità di Dio. Ma, per la verità, Parvish non era né uno spirito libero né un carattere forte, preferendo far assegnamento su un pubblico intellettualmente poco attrezzato; negava per esempio il passaggio degli ebrei attraverso il Mar Rosso, mettendo però al suo posto un miracolo molto più stupido: pensate, Dio aveva fatto ghiacciare il mare, per poi farlo disgelare all'arrivo degli egiziani!

Un tale affannarsi e vaneggiare intorno alle questioni ancora brucianti della teologia cristiana e dell'esegesi biblica, tutte queste insipide spiritosaggini non meriterebbero neanche una menzione, se esse – trattandosi appunto di un'impresa commerciale con prospettive di successo – non lasciassero dedurre un profondo rivolgimento dello spirito pubblico in Inghilterra. Una storia della filosofia o delle arti potrebbe magari attenersi strettamente alle personalità straordinarie che hanno prodotto cose nuove e grandi; una storia dello spirito popolare dovrebbe essere insieme una storia della pubblica opinione, senza tuttavia ignorare i successi ottenuti da opere mediocri, o di non grande valore.

Volendo progettare, per tutte le epoche ben note, non solo uno sviluppo delle idee, ma anche una statistica di questo sviluppo, allora sarebbe necessario accertare di ogni libro anche la sua diffusione, facendo precedere alla storia delle idee una storia del commercio librario. Si constaterà presto che l'Illuminismo francese – che aprì realmente vie nuove – poté avere la sua enorme ripercussione solo dopo che eccellenti scrittori come **Diderot** e **d'Alembe**rt diventarono librai abili negli affari; persino in una creazione così personale come il *Dictionnaire* di Bayle furono in giuoco valutazioni commerciali. Per la stessa Enciclopedia francese era stato un modello quella universale inglese di **E.Chambers** .

[p.480]

Anche il succitato Dodsley pubblicò qualcosa come una piccola enciclopedia che, come molti libri inglesi intorno alla metà del Settecento, era composta nello spirito francese, sia nella forma che nel contenuto. Ci avviciniamo all'epoca in cui un libro frivolo – francese nella peggiore accezione – come le "*Lettere di Lord Chesterfield a suo figlio*" veniva letto in tutta Europa, perfino dal ceto medio, al quale non era certamente destinato. Il libero pensiero, che in quasi cent'anni s'era fatto potente in Inghilterra tramite dure lotte e severo umorismo, stava diventando frivolo per l'effetto retroattivo degli spiriti forti di Francia.

Una tale letteratura libertaria d'affari – analoga a quella di Parvish – si ebbe, in questo periodo, anche in Francia, e segnatamente in Olanda. Quanto alla Germania, c'imbatteremo, nei primi decenni del Settecento, solo in alcuni sfortunati visionari che, nel loro nobilissimo convincimento, scrissero dei libri deistici, a causa dei quali furono umiliati e perseguitati; di fronte ai quali, però, vediamo fiorire una sterminata letteratura clericale – di natura commerciale -, che si impegna nella "confutazione" dei deisti inglesi, francesi, e degli stessi tedeschi; una marea di libri indicibilmente squallidi, di cui il protestantesimo non può davvero menar vanto.

Ilive – Squisitamente inglese è tuttavia una figura che ci si fa incontro pochi anni prima dello scritto secondario di Parvish. Un certo **Jacob Ilive** pubblicò nel 1734 un discorso libertario che egli aveva tenuto di recente nella Joyners-hall. Ora, più significativo del contenuto di questo mediocre discorso – dipendente in tutto da Tindal – è l'occasione che ne fu all'origine. Nelle sue ultime volontà, il ricco padre di Jacob aveva istituito una fondazione per la quale (non so se regolarmente o una tantum) era bandito un premio per un discorso contro la religione. La dimensione del cambiamento che si era compiuto nello spirito pubblico dell'Inghilterra nell'arco d'una generazione, si può ben valutare ricordando che ancora **Robert Boyle**, – emerito fisico e chimico, empirista nella sua scienza, uno dei fondatori della *Royal Society*, non certo un baciapile – aveva nel suo testamento dotato lautamente una fondazione destinata a finanziare annualmente dei discorsi in difesa della religione cristiana.

Il discorso di Jacob Ilive, che ebbe subito una seconda edizione, non è così mediocre quanto il dialogo di Pavish solo perché Ilive (o chiunque altro ne sia l'autore), era un tipo originale, bislacco, sicché sfoggiava le sue strambe intuizioni come se fossero i risultati della ricerca scientifica. Ne riporto qualche passo, facendo di nuovo riferimento a Thorschmid (IV, S.511, segg.). Per esempio, il patriarca **Giacobbe** era malizioso e ipocrita non meno d'un gesuita. Ancora, essendo **Mosè** secondo la Bibbia un assassino, non fa d'uopo credere ai suoi racconti; eppoi Dio non può aver parlato veramente con lui, non essendo possibile che Dio comandasse di ingannare e di derubare gli egiziani. (Anche qui, prima e dopo, un luogo comune dei razionalisti!).

[p.481] Ma il vero e proprio autore della legislazione mosaica fu – precisamente secondo il racconto biblico – il suocero di Mosè, l'astuto sacerdote madianita **Jethro**, per consiglio del

quale Mosè si fece re e profeta. Ogni qualvolta nella Bibbia si dice "così parla il Signore", si deve leggere "così parla Jethro"; i sacerdoti infatti erano chiamati Signori. Quindi, anche il noto versetto della Epistola agli Ebrei dev'esser letto "Mosè era fedele alla casa di Jethro". In linea di massima, Mosè viene trattato con spiccata malevolenza, cosa nient'affatto nuova tra i deisti, a partire da Tindal; Mosè aveva ucciso l'egiziano (Esodo, 2) per pura malvagità, perché l'egiziano e l'ebreo avevano fatto solo a pugni e, senza l'intromissione di Mosè, si sarebbero di nuovo rappacificati; tant'è vero che Mosè – a riprova della cattiva coscienza – si era guardato tutt'intorno, per vedere che non ci fossero testimoni. Naturalmente, anche suo fratello **Aronne** era un poco di buono, pronto a mentire e ad ingannare, appropriandosi indebitamente dell'oro ammucchiato nella costruzione del vitello d'oro.

Più singolare è la tesi di Ilive secondo cui gli angeli rinnegati sarebbero stati dall'arcangelo **Michele** fatti precipitare sulla terra (non ancora creata), dove, al compimento della creazione, si sarebbero trasformati in uomini; talché la nostra terra sarebbe il vero e proprio inferno. Lo si tocca con mano: una ridda impazzita di concezioni deistiche, uno sbeffeggiamento dei trucchi sacerdotali, amalgamati dappertutto con l'intrusione di concetti cristiani di Dio, di angeli e di creazione. Non c'è dubbio, anche Ilive è commercialmente interessato al mercato dell'illuminismo; morì nel 1763, dopo aver fatto delle proposte per migliorare gli istituti di pena.

Organizzazione del libero pensiero – Non va riguardato come un ritardatario, rispetto ai deisti, l'anonimo scrittore che, nel 1739, propose un'organizzazione del movimento antichiesastico nel suo libro "*An Essay for the better Regulation and Improvement of Free-thinking".* Non sono riuscito a procurarmelo, e devo quindi accontentarmi ancora delle indicazioni di **Thorschmid** ("Biografia di Anton Collins", S.9 seg.), il quale in verità se la sbriga alla svelta parlando di "basso profilo" di codesta "empia proposta". In pratica, si dovrebbe dar vita ad una società di liberi pensatori, i cui membri si riuniscono ogni settimana, eleggendo ogni quattro anni una sorta di parlamento. Così, vent'anni dopo il "Pantheistikon", nascerebbe l'Unione dei Liberi pensatori. Andrebbero istituiti liberi seminari e libere accademie, e potrebbe fregiarsi del titolo di libero pensatore soltanto chi fosse stato formato in queste scuole. Allora la lotta contro il Cristianesimo sarebbe condotta in modo sistematico: un gruppo avrebbe il solo compito di far satire e parodie, un altro di confutare e confondere la teologia con i quesiti più sottili. Il terzo gruppo dovrà quindi proporre i nuovi princìpi, innalzando il nuovo edificio didattico: non sarà più necessario credere in Dio, e nemmeno nella rivelazione, nella creazione, eppoi in provvidenza, miracoli e divinazioni, in misteri di qualsivoglia natura, tanto meno nell'immortalità dell'anima.

[p.482]

V. ALTRI DEISTI INGLESI: SHAFTESBURY, TINDAL, MORGAN, CHUBB, BOLINGBROKE

A.C. SHAFTESBURY – INFLUSSI BRUNIANI – RELIGIONE DI SHAFTESBURY – RICONCILIAZIONE COL CRISTIANESIMO – HENRY FIELDING – SAMUEL RICHARDSON – ETICA SENZA RELIGIONE – LEIBNIZ SU SHAFTESBURY – MATTWES TINDAL – TINDAL POLITICO – "CRISTIANESIMO ANTICO COME LA CREAZIONE" – CONTRO TINDAL – CONYERS MIDDLETON – DEISTI CRISTIANI? – RADICALISMO DI TINDAL – LORENZ SCHMIDT – JAMES FOSTER – INGHILTERRA E GERMANIA – IL VESCOVO GIBSON – TINDAL E I POSTERI – THOMAS MORGAN – THOMAS CHUBB – RELIGIOSITÀ DI CHUBB – HENRY BOLINGBROKE – DOTTRINA DI BOLINGBROKE – DIO E PROVVIDENZA – IMMORTALITÀ – MORALE DI NATURA – FINE DEL DEISMO – ECCE HOMO – DEISMO NEL CONTINENTE – "LETTERE SULLA STORIA" – RIVELAZIONE – IL BOLINGBROKE DI VOLTAIRE – INGHILTERRA E FRANCIA – SALOTTI INGLESI

Si tenga ben presente che la battaglia dei deisti, da Herbert in avanti, e con sempre maggior intensità, aveva preso di mira, per propria ammissione, solamente la classe sacerdotale e le religioni positive, mentre si riconosceva pur sempre – dapprima sinceramente e poi ipocritamente – in Dio e nell'immortalità dell'anima. Anzi, si escogitavano addirittura ulteriori prove a sostegno di codesti avanzi della vecchia dogmatica. Alla coscienza dei deisti non affiorava ancora evidente che il loro deismo era anch'esso un dogma, sebbene si trattasse d'un dogma meno palese. Quello di annientare con lo scetticismo anche questi sottili dogmi (presuntivamente riconosciuti chiaramente dalla ragione), sarà appunto la missione della vita di **Hume,** da lui intrapresa proprio nel 1738 nella sua prima opera, il *Treatise*, rimasta allora inosservata. Grazie all'estrema saggezza che noi non sappiamo nulla, che d'una prima causa non possiamo saper nulla, non foss'altro perché non possediamo affatto il concetto di "causa".

Ad un'altezza così rarefatta non potevano elevarsi allora i liberi pensatori, né in Inghilterra, né in Francia, né in Germania. Per l'agnosticismo, poi, i tempi non erano ancora maturi. Ciò che ora si annunciava isolatamente in Inghilterra e, con grande frequenza, in Francia (ma neppure qui da parte delle maggiori personalità), era in certa misura di nuovo un dogma: un ateismo quasi dogmatico. Non si diceva: io non so cosa la gente intenda con la parola "dio". Si prendeva piuttosto la parola "dio" dal comune modo di esprimersi, con tutte le implicazioni teologiche e correnti di questa espressione, dicendo: questo arcinoto Dio non esiste. Come se si fosse voluto dire: questo Dio c'è stato in passato, ma adesso non vive più. Siccome non si affrontava il concetto o la parola "dio" nello spirito della critica linguistica, un asserto stava contro un altro asserto, una fede contro un'altra fede; anche l'ateismo positivo o dogmatico era una fede. Le dimostrazioni della non esistenza del Dio, che pure si riteneva di conoscere con grande precisione, non erano migliori delle note "prove" della sua esistenza.

[p.483]

Shaftesbury – Nel grande dibattito teologico-politico del tempo, un ruolo di primo piano

lo ebbe Collins; agli ortodossi riuscì più inviso Woolston, per il suo linguaggio senza precedenti; ma a tutti e due fece difetto – nella loro lotta contro il cristianesimo positivo – la profonda intuizione gnoseologica e scientifico-naturalistica di Toland. Per questo gli scritti di Toland rappresentano l'apogeo del deismo inglese, per quanto riguarda la liberazione dal cristianesimo e la critica; nella necessaria opera di demolizione, nessun inglese si è spinto più avanti di lui.

Quasi contemporaneamente, d'altronde, venne suggerita una diversa direzione ad opera di **A.C. Shaftesbury** che, vuoi per i pregi formali della scrittura, vuoi per una sereno riavvicinamento al cristianesimo, acquistò in tutto l'Occidente un ascendente di gran lunga maggiore del radicalismo ora guardingo, ora goffo di Toland. In Francia, il giovane **Diderot** s'impegnò nella traduzione del primo libro di Shaftesbury, e **Voltaire,** che per la moralità restò tutta la vita un discepolo di Locke, intrecciò il lieve sarcasmo di Shaftesbury con la dotta e corrosiva scepsi di Bayle, mai naturalmente disgiunti dall'inconfondibile spirito voltairiano.

In Germania, l'influsso di Shaftesbury sulla filosofia popolare, e pertanto anche sui più amati scrittori e sul rispettivo pubblico, era pressoché incalcolabile per la sua ampiezza. Così in **Wieland**, ad esempio, non si può comprendere storicamente con precisione l'umanismo e il successivo spirito libertario, la vivacità e la predicazione morale, senza risalire a Shaftesbury e definirne esattamente le suggestioni. E il giovane **Lessing**, criticando con eccessivo rigore l'esaltazione di Shaftesbury da parte di Wieland, aggiunge comunque: "Shaftesbury è il più pericoloso nemico della religione perché è il più sottile." Persino **Herder** dev'esser considerato, in tutte le questioni riguardanti l'arte e le concezioni del mondo, un discepolo di Shaftesbury; e lo esalta infatti (nelle sue "Idee") come il virtuoso dell'humanitas. Va da sé che ciò non è inteso nel senso che l'andamento d'una tale evoluzione offra un'immagine relativamente semplice, simile grosso modo a quella offerta da un legittimo albero genealogico; l'antico principio "pater semper incertus" vale infatti anche sul piano spirituale, sicché le ramificazioni dall'ascendenza d'un pensiero non sono praticamente mai chiaramente districabili.

Del resto, nemmeno la biografia e l'opera di Shaftesbury sono spiegabili così semplicemente con la sua derivazione dalla scuola dei deisti. Nato a Londra il 1670, morto a Napoli il 1713, il conte **Anthony A. Cooper Shaftesbury** era il rampollo d'una illustre famiglia. Suo nonno, primo conte di Shaftesbury, era stato uno dei più potenti personaggi nel sistema politico inglese, assai indipendente nelle mutazioni delle sue scelte di parte. Pro e contro Carlo I, pro e contro Cromwell, sotto Carlo II lord Cancelliere e capo del ministero detto della "cabala"[53] poi destituito e fatto capo dell'opposizione, di nuovo ministro e di nuovo arrestato, per finire congiurato e profugo in Olanda. Il nipote, terzo conte di Shaftesbury, poteva vantarsi di esser stato educato – lui, di casato tanto illustre – sotto gli occhi

[53] Come è noto, questo ministero della "Cabala" ottenne il suo nomignolo dalle lettere iniziali dei cinque suoi membri; la seconda "a" della parola "cabala" si riferisce ad **Ashley,** come Shaftesbury si chiamava prima della sua promozione al rango superiore.

di Locke; la scuola di Cambridge lo iniziò al platonismo, là dove altrimenti dominava ancora Aristotele; un platonismo, certo, quale era inteso nel Rinascimento e nella conseguente filosofia della natura.

[p.484]

Numerosi viaggi mondani in Francia, Italia, Olanda, e ancora in Francia, lo portarono a stringere rapporti coi più egregi spiriti (Bayle), secondo il costume dell'epoca. Tra gli inglesi, sembra aver influito su di lui specialmente **Cudworth**, il quale si muoveva però largamente su terreno cristiano, e che sembrava avvicinarsi al panteismo – con orrore e spavento degli ecclesiastici – solo mediante il concetto, a lui caro, delle nature plastiche. (Dal che, si noti, una strada tortuosa porta al vago e scialbo deismo del buon **Hemsterhuis**, ed una ancora più tortuosa all'ancor più indistinto Dio del mondo in cui ci si annoia con **Bergson**).

In antitesi con Cudworth, la filosofia di Shaftesbury era orientata in senso totalmente laico, terreno; per usare la terminologia di **Kant**, non intendendo accettare alcuna eteronomia della morale. Tanto che, persino nel suo stile, il grande aristocratico spregiava la pignoleria dei pedanti maestri di scuola, e amava ridere delle cose universalmente prese con seriosa solennità, elevando anzi lo scherno al rango di pietra di paragone della verità. Può essere che nella sua visione del mondo (su cui **Dilthey** ha per primo puntato l'attenzione), come pure nella forma delle sue opere, Shaftesbury si fosse consciamente formato sul pensiero di Giordano **Bruno**; ma certamente egli superò lo sventurato, inquieto italiano per la chiarezza, essendo ovunque più moderno di molto più che cent'anni.

Influssi bruniani – Bruno incominciava appunto in quel periodo – cent'anni dopo il suo martirio – a far sentire i suoi effetti, grazie a Bayle e a Leibniz. Non dimentichiamo che **Toland** (già editore dell'opera prima di Shaftesbury, nonché traduttore nel 1713 della *Bestia trionfante* di Bruno) si era occupato molto di Bruno, talché sarebbe facile trovare influenze bruniane sia nelle *Letters to Serena* sia nel *Pantheistikon*, riguardo alla forma e al contenuto. Non mancavano dunque certi ponti storici a collegare Bruno con Shaftesbury. Ma anche più manifesta è la differenza in quello che si suole chiamare lo spirito dei tempi. Bruno doveva infatti combattere ancora, da solitario, contro il tiranno della scolastica Aristotele, non foss'altro perché i molti antiaristotelici non erano ancora uniti tra loro da una parola d'ordine; negli anni giovanili di Shaftesbury, invece, si sta ormai attuando l'assalto dello psicologismo lockiano al razionalismo di Cartesio.

[p.485] Bruno era stato temerario per aver trasformato ed elaborato nell'immaginazione – più poeticamente che scientificamente – l'epocale scoperta di **Copernico** in una nuova immagine del mondo; **Fontenelle** aveva ingentilito e minimizzato per le dame la nuova astronomia; ma Shaftesbury stava già saldamente sul terreno della fisica astronomica, fondata per sempre (nonostante l'odierna teoria di **Einstein)** sull'ipotesi newtoniana della gravitazione. Oltre a ciò, v'è di certo la differenza delle personalità letterarie: Bruno era uno scrittore difficilmente accessibile, la cui oscurità non era attenuata dalle sprezzature

tra mistico acume e sarcastici umori, laddove Shaftesbury è uno squisito stilista, una luminosa mente filosofica a vantaggio del mondo. Anche il suo cristianesimo – professato spesso con sufficienza, specie nei momenti di buon umore – era un cristianesimo mondano, fatto per il bel mondo aristocratico, non certo per il mondo dei tribolati e dei reietti.

In tutte le sue professioni di fede cristiana si percepisce una lieve ironia, difficilmente dimostrabile dinanzi ad un magistrato; egli assicura la sua completa sottomissione alle vere e "cattoliche" dottrine, tali e quali, "come sono comandate dalle leggi"; crede ai discorsi e anche ai miracoli del salvatore, ma li definisce spiritosi e divertenti. Non v'è scherno che possa recar pregiudizio alla verità: "Non v'è nulla di ridicolo, se non ciò che è brutto. Nulla può superare la prova dell'ironia quanto ciò che è giusto e bello." Ecco già la riduzione – gravida di conseguenze, ma non sviluppata a fondo da Shaftesbury – di sentimenti religiosi alle sensazioni estetiche; solo che Shaftesbury irrideva assai spesso religione e Bibbia, mai però l'entusiasmo per la bellezza.

Quanto al suo atteggiamento verso i deisti, è importante rilevare che Shaftesbury non ammette la dottrina dei premi e dei castighi ultraterreni, che in **Herbert** era ancora un fondamento della religione naturale; un fede *debole* nell'aldilà sottrarrebbe infatti – non appena dovesse vacillare – qualsiasi sostegno all'idea di virtù; la fede *forte* potrebbe snaturare le persone in cattivi amici, cattivi vicini e cattivi patrioti.

Converrà rammentare che, in quel periodo, l'interesse precipuo degli inglesi non era più attratto da questioni religiose, ma rivolto piuttosto ad incalzanti battaglie politiche. Di fatto, in Inghilterra, Spinoza era poco conosciuto, mentre **Hobbes** – il grand'uomo! – era riguardato come il principe degli atei; e sta di fatto che **Locke**, sebbene con la sua psicologica critica linguistica avesse tagliato l'erba ad ogni fede trascendentale e quindi anche al deismo, era tuttavia considerato – non senza sua colpa – tra i difensori del cristianesimo.

Tanto che ne nacque una dura polemica su chi dei due, Locke o Shaftesbury, si dovesse stimare come miglior cristiano! In verità, erano ambedue cattivi cristiani e buoni liberi pensatori; per entrambi, il benessere all'interno del popolo inglese era più importante di tutta quanta la religione. Vorrei dire: Locke era più insincero (il fine santifica i mezzi), dato che si riconosceva nella dottrina chiesastica per poter predicare la tolleranza con maggior efficacia; Shaftesbury era forse, in cuor suo, ancor più tollerante e sicuramente più sincero, giacché si era ritagliato, per suo uso privato, un cristianesimo gaio e spensierato, facendone aperta professione e incolpando tutti i deisti di maniacale dilettantismo.

[p.486]

A questa intima sincerità di Shaftesbury si riferiscono alcune osservazioni di **F.A.Lange** (*op.cit*. I, 308) che vorrei riportare. " Nel complesso, Shaftesbury era interiormente più vicino di Locke allo spirito della religione, e tuttavia non comprendeva lo spirito specifico del cristianesimo. La sua religione era quella delle persone fortunate, alle quali non costa molto essere di buon umore. La sua visione del mondo è stata definita come aristocratica; bisogna aggiungervi, o almeno rettificarla così: è la Weltanschauung del figlio ingenuo e candido, di privilegiate condizioni sociali, il quale scambia il proprio orizzonte con quello

dell'umanità. Il cristianesimo fu predicato come la religione dei poveri e dei derelitti, eppure – per una singolare dialettica della storia – è diventato nel contempo la religione preferita di quelle classi che considerano povertà e miseria un eterno ordinamento di Dio nella vita terrena, e alle quali questo divino ordinamento piace particolarmente, proprio perché è la base naturale della loro posizione di privilegio. Orbene, disconoscere quel supposto sempiterno ordinamento può equivalere, in determinate circostanze, al più tagliente attacco frontale. Qui possiamo, a nostra volta, prendere in considerazione solo l'ascendente di Shaftesbury sullo spirito d'un Lessing, d'un **Herder** e d'uno **Schiller**, per constatare quanto può essere piccolo il passo dall'ingenuo ottimismo alla consapevole comprensione del compito di configurare il mondo in modo che corrisponda a questo ottimismo."

A questa felice riflessione di Lange manca soltanto un accenno alla diversità delle condizioni sociali in Inghilterra, e poi in Francia e in Germania, per aiutare a spiegare la tanto diversa ripercussione avuta qua e là. In Inghilterra, anche dopo Toland e Shaftesbury, tutto restò come prima, in quanto l'Inghilterra – nonostante il gran parlare di democrazia – era governata da una oligarchia, e perché gli egregi signori che si distinguevano come liberi pensatori facevano anch'essi parte, chi più chi meno, di codesta oligarchia. Eppoi, per dirla tutta, gli uomini che là avevano fatto la rivoluzione del 1649 non erano certo spiriti libertari. In Francia, i nobili erano invero abbastanza frivoli ed estranei alle Chiese, ma tuttavia, la guida degli "spiriti forti" se l'erano conquistata dei poveri diavoli venuti su dal ceto medio i quali, a dispetto di tante altre disparità, erano però unanimi nel saper apprezzare una paritaria frequentazione con l'alta nobiltà, disprezzando insieme il popolo vero e proprio come plebe; sicché la rivoluzione francese fu realizzata certamente dai discepoli degli enciclopedisti, ma contro l'opinione dei loro maestri.

[p.487]

Non è vanagloria, ora, dover riconoscere che questo movimento, estendendosi verso la Germania, divenne nel contempo più grande e più puro. Qui, quasi dappertutto, poveri figli di pastori protestanti accolsero il vangelo del deismo inglese; la condizione del popolo non era meno dura che in Inghilterra e in Francia, ma i giovani pastori si sentivano però parte del popolo, e non pensavano alla rivoluzione, imparando da Shaftesbury solamente l'entusiasmo per la bellezza e la verità. Preparavano in tal modo un terreno che, ancora per la fine del secolo, avrebbe maturato nuovissimi frutti. Ad opera di **Lessing** e di **Goethe**, la letteratura francese venne messa in ombra; e sebbene la filosofia inglese non potesse esser superata, quella tedesca si fece tuttavia più ardita nei problemi e ... nelle astrazioni.

Religione di Shaftesbury – Devo ancora motivare il mio asserto, che Shaftesbury ripristinò a modo suo i tranquilli rapporti col cristianesimo che Toland aveva lacerato. A modo suo, però. Io so bene che si potrebbe dimostrare l'anticristianesimo di Shaftesbury dalle sue stesse proposizioni; egli amava ridere, e rideva su tutto, o quasi; ma qui non si fa

questione di isolate, più o meno ardite espressioni, bensì dell'atmosfera religiosa che egli intendeva suscitare, e suscitava, nei suoi lettori. Era un ateo "religioso", ma traeva origine dalle fonti della morale, non dalla mistica amorale.

Religione e moralità, per Shaftesbury, non sono originate affatto dall'impostura, bensì da una naturalissima inclinazione umana, vale a dire dalla passione ovvero dal nobile "entusiasmo", che egli distingue assai nettamente dall'ignobile fanatismo. Non altrettanto nettamente traccia una linea di demarcazione tra l'entusiasmo umano e l'ispirazione divina; e parla con considerazione dei santi rapiti nell'estasi, mentre usa un mondano dileggio solo riguardo alle donne sante. La sua rabbia (su questo punto, anche Shaftesbury era stravolto dalla collera) si scatena solamente verso il mostro policefalo della gerarchia romana, che ha utilizzato l'alto entusiasmo e la stupida superstizione delle masse, l'amor per il fasto degli orientali, e perfino la mistica, al fine di innalzare strutture politiche vòlte all'oppressione dei popoli. E' dunque un'assurdità voler imporre un'unica fede – al di fuori della ragionevole religione naturale – all'umanità tutt'intera; e le contemporanee attività missionarie tra gli "infedeli" sono tanto ridicole quanto le crociate nel Medioevo.

[p.488]

Senza alcun ritegno Shaftesbury si rivolge contro l'autorità degli ebrei e dell'Antico Testamento. E' impossibile che Dio si sia servito del popolo più egoistico, più ottuso e più malvagio del mondo. Lo stesso fondatore del cristianesimo, in quanto ebreo, non ne esce meno malconcio dei cristiani dei primi secoli. La giustificazione degli imperatori romani, cioè dei presunti persecutori dei cristiani, ci è famigliare dopo gli studi di **Gibbon**; ma si trova già in Shaftesbury: chi non era cristiano, già dai primi cristiani era riguardato come una bestia priva d'intelletto, buona da macellare.

Liberissima è poi la sua esegesi. Quanto è stato scritto in una lingua umana, deve di necessità esser sottoposto al giudizio della ragione. "Non è un'insolenza trascurabile affermare che un'opera scritta in un linguaggio umano stia al di sopra del vaglio e della critica dell'uomo." La sacrale aureola della Bibbia impallidisce sempre di più; essa è la compilazione d'una rappresentanza d'interessi al servizio della più ricca corporazione e del più lucroso monopolio mai costruito al mondo. A nessuna parte della Bibbia può esser prestato credito e fiducia incondizionata; perciò dev'essere consentita ogni ricerca ed ogni opinione. Il miglior cristiano non può che essere un cristiano scettico: "egli non ha nulla più che una fede *storica* costruita sulla critica più raffinata." Anche i cosiddetti miracoli non dimostrano nulla, sicché ci si dovrebbe affrancare dai fenomeni considerati miracolosi.

In base a tutte queste orrende eresie sarebbe pur lecito considerare Shaftesbury, in modo inequivocabile, come anticristiano e ateista. Di ateismo, però, non si può certo parlare, perché Shaftesbury non solo non nega il naturale entusiasmo per il bello, l'eterno e il divino, ma anzi – dalla divina ragione nell'uomo e dalla morale compulsione alle buone azioni – recupera quasi una nuova religione, a dir vero assai concreta ed immanente. Ed

imbocca una via che porta ad un cristianesimo a sua volta spiccatamente terreno. Talché la sua dottrina è antiebraica e non ecclesiastica al massimo grado, ma non è completamente non cristiana. Shaftesbury parla della religione con la libertà d'uno che ne sta fuori, che ne è estraneo. Così pure dei concetti di "buono" e "cattivo"; non esiste una persona totalmente buona o cattiva. Con la morale, la religione non ha più niente da spartire.

[p.489]

La malinconia ha messo al mondo il falso entusiasmo, e probabilmente anche l'ateismo. La serenità (se così posso tradurre *good humour)* non è solo la miglior protezione dall'entusiasmo, ma altresì il miglior fondamento della devozione e della vera religione. La religiosa serenità è stata annientata dalla cupa maniera con cui ci si è raffigurato Iddio; il quale, nella sua superiore serenità, non potrebbe vietarci l'uso della ragione nemmeno riguardo alla domanda se egli abbia o no l'esistenza. Anzi, Shaftesbury reclama per la sua gaia religiosità un'incondizionata libertà di facezia; la spiritosa creazione è il banco di prova della verità[54]. "Stupidaggini ed errori possiamo schernirli; la verità medesima non è mai risibile." Lo Stato, per parte sua, non deve porre limiti all'arguzia e alla razionalità. "Se qualsiasi autorità pretendesse d'ingerirsi tanto nelle scienze quanto s'immischia già in cose di religione, avremmo una logica, una matematica, e dovunque una filosofia altrettanto monche e miserande, quanto miseranda è la teologia che abbiamo nei paesi in cui il grado di ortodossia è esattamente determinato per forza di leggi." (Una limitazione, però, Shaftesbury la fa pure: la libertà di scherzarci sopra dovrebbe valere solo per gli ambienti colti, non per il popolo comune!). Per i buoni scrittori, la libertà dell'umorismo rende superfluo nascondere la critica dietro la satira maligna o dietro odiosi sarcasmi. E' con invidia che Shaftesbury guarda all'antica Grecia, dove parodia e spiritosaggini dominavano nella massima libertà, giacché nessuna legge imponeva una determinata fede.

Riconciliazione col cristianesimo – E qui ritroviamo una nuovissimo stato d'animo, una tendenza praticamente scomparsa da mezzo millennio, in cui il più moderno tra i deisti e anti-biblisti inglesi cerca e trova una rappacificazione col mondo cristiano. Pensate: il cristianesimo, una religione ilare e serena! Un'immagine simile non era più affiorata da cinque secoli, tanto che – anche dopo Shaftesbury – verrà osteggiata rabbiosamente dal clero più zelante di tutte le Chiese.

Dell'insegnamento di Shaftesbury, tuttavia, i migliori poeti dell'era della tolleranza hanno fatto il loro ideale di fede, trasfigurandolo in sentimenti e personaggi. Perfino le fantasie più cristiane di **Goethe** (la scommessa nel Faust, la presenza di Gesù nell'ebreo errante) mi sembrano riallacciarsi a Shaftesbury che, avvalorando fortemente la confidenziale comunicazione tra Dio e Diavolo, aveva asserito espressamente: i moniti, le parabole, le regole di saggezza, i miracoli stessi di Gesù Cristo "si distinguevano per una contentezza

[54] Shaftesbury adopera l'espressione "*test of ridicule*", dietro al quale si cela, come già Herder ha rilevato, uno spasso esclusivo. Per decenni, in Inghilterra, ebbe enorme importanza il "*test of faith"*, ossia la promessa solenne di ricevere l'eucarestia, che era necessario fare per concorrere ad ogni pubblico ufficio; ebbene, alla prova eucaristica Shaftesbury contrappone ridendo l'esame umoristico, il suo *test of ridicule.*)

ed un buon umore così vistosi, che io ritengo impossibile leggerli senza esserne rasserenati nella più gradevole maniera." E definisce la serietà un elemento costitutivo dell'impostura.

[p.490] Dopo questa scoperta d'un cristianesimo "allegro", che segna appunto la singolare fine in Inghilterra dell'avversione deistica alle Chiese, fu possibile disegnare artisticamente l'immagine del religioso cristiano in un uomo intelligente o stolto, colto oppure ignorante, sempre tuttavia disarmante in virtù della sua sorridente bonomia, riconducendo così anche i lettori ostili alle Chiese ad un'inedita attenzione verso il mondo e la mentalità ecclesiale. Sotto questo aspetto, si potrebbe ripercorrere il cammino dal parroco Adams di **Fielding,** attraverso il pastore nella "Luisa" di **Voss**, fino al suo confratello nel goethiano "Arminio e Dorotea".

Fielding – Ma mi limito ad un esempio, che ne lascia riconoscere ancor più chiaramente l'albero genealogico nella letteratura. Il prototipo di questa serie di personaggi è, appunto, il parroco Adams dal romanzo "*Joseph Andrews*" (1740) di **Henry Fielding** . Si noti, per inciso, che io non sono affatto solo nell'attribuire un alto significato a questo poeta parodistico e al suo capolavoro; **Tackeray** ha dato un giudizio assai lusinghiero di quel romanzo, e **Gibbon** osò addirittura preconizzare che un altro romanzo di Fieldling (la cui famiglia poteva vantarsi di discendere dai conti d'Asburgo) sarebbe sopravvissuto al palazzo dell'Escurial e all'aquila bicipite d'Austria.

Richardson – Ora, il leggero e baldanzoso Fielding fu nemico mortale, nella vita e nell'opera, del romanziere che lo superava nella fama europea, cioè del moralista **Samuel Richardson**. Le opere del quale erano stimate quanto mai virtuose perché l'autore, accanto al piacere, dipingeva sempre il diavolo; ed erano lette avidamente perché egli, accanto al demonio, non dimenticava mai di rappresentare la voluttà. Orbene, nei riguardi di questo Richardson, Fielding si atteggiava (in piena coscienza) pressappoco nella stessa maniera del cristianesimo sereno di Shaftesbury nei confronti dell'arcigno puritanesimo. Al moralismo scontroso e, secondo la sua convinzione, ipocrita di Richardson (che pertanto provocava il riso), Fielding contrapponeva l'affabile cordialità e l'innocente candore del suo parroco Adams; tanto che, notoriamente, a questo parroco si ispira "*Il vicario di Wakefield*" di **Goldsmith**. Non è meno noto, inoltre, che **Goethe** – nel raffigurare la canonica di Sesenheim – prese a modello il romanzo di Goldsmith; aveva infatti conosciuto e amato il romanzo inglese (apparso nel 1766) per mezzo di **Herder**, per cui mi si perdonerà qualche eresia filologica se io, in questo contesto, mi sento di rilevare il fatto che – nella bella rievocazione goethiana del "*Vicar of Wakefield*" ("Poesia e verità", libro X) la parola "heiter" ricorre due volte. Quanto al pastore Brion di Sesenheim, Goethe assicura esplicitamente che "il buon uomo sapeva sorridere e scherzare". Sarebbe un grato compito ripercorrere fino ai nostri giorni le irradiazioni di questa serena visione del mondo improntata a Shaftesbury e a Goethe che (erroneamente, seppure in buona fede) si identificava con la religiosità cristiana.

[p.491]

Effetto Shaftesbury – Fin qui, ho posto l'accento sull'intima affabilità, sulla serenità della religione di Shaftesbury, giacché queste umane qualità trovarono, come s'è detto, la più vasta diffusione per mezzo delle belle lettere, costituendo in tal modo ancora una delle basi per l'odierna visione religiosa del mondo dell'uomo medio. Certo, altri scrittori deisti hanno rimosso la sovrastruttura dogmatica del cristianesimo con maggior vigore e spietatezza; ma tutto quanto – della educazione dell'infanzia e delle prediche anche del clero evangelico – sopravviveva ancora dalle oscurità e dalle angosce del Medioevo, tutto era stato rischiarato dall'incomparabile Shaftesbury, in modo che anche i fedeli moderni potevano sentirsi rinfrancati all'interno d'una chiesa. Dopo di lui, la letizia di Dio avrebbe preso il posto del timore di Dio; prima di lui, solo gli artisti (perennemente mondani) s'erano azzardati a rappresentare Gesù Cristo come un amico buono e caro.

L'influsso popolar-filosofico derivante dalla personale religione di Shaftesbury non fu di poco conto, ma restò confinato nell'ambito letterario. In Francia e in Germania si copiò o si emulò ciò che egli aveva detto sulla virtù, sulla bellezza e sull'entusiasmo, nonché sui rapporti tra quegli ideali, ma nessuno eguagliò mai la sorridente leggiadria della sua scrittura, né in Germania né in Francia. Il meglio, in questo agglomerato di estetica, morale e fantasticheria, è un'inimitabile peculiarità degli scritti di Shaftesbury; gli epigoni ne hanno arrangiate prolisse tirate o qualche immangiabile brodaglia. Per questo, ma anche perché – con la motivazione della sua etica non teologica – Shaftesbury si differenzia sostanzialmente dagli altri deisti inglesi, è necessario addentrarsi anche nella sua così detta filosofia.

Nel suo linguaggio, e starei per dire nel suo atteggiarsi, egli è il primo libero scrittore di questo movimento. **Herbert, Toland e Collins** li puoi vedere lottare, sotto sforzi immani, per la loro liberazione, laddove Shaftesbury si muove – da persona nata libera – interamente al di fuori della teologia; sennonché, mentre i liberatori erano con maggiore o minore consapevolezza continuatori del grande nominalismo inglese, Shaftesbury si affida nuovamente (seppur non teologicamente) alle parole della fede. "La virtù, non è fatua illusione." Questo ottimismo, di nuovo in antitesi alla forma inglese del pessimismo fortemente spiccato in Hobbes, gli valse quindi l'elogio di Leibniz, di cui dovremo presto prendere atto.

[p.492]

Etica senza religione – Shaftesbury attacca direttamente i nominalisti, che della virtù hanno fatto un semplice nome alla moda; la virtù è invece una naturale peculiarità della persona, una qualità sociale. **Bayle** e **Toland** avevano azzardato entrambi il paradosso che un ateo potesse essere una persona normalmente costumata. Dopo di loro, Shaftesbury definisce quasi sperimentalmente che una persona devota può essere degenerata e dissoluta; un autentico ateo, per contro, pieno di senso morale e guidato dalla filantropia. Ma va anche più in là; e si percepisce lo spirito di un'èra senza precedenti:

"*Quando udiamo che qualcuno è timorato di Dio, allora c'informiamo anche della correttezza del*

suo stile di vita; ma quando sentiamo dire che una persona è buona, morigerata e onesta, solo di rado cerchiamo di sapere se sia anche devota."

Così la religione viene messa fuori gioco, e anzi si ammonisce dal fare della virtù, in vista di futuri compensi, una questione di venalità. All'occasione, è vero, si trova un enunciato che fa pensare come la perfetta virtù si connetta magari con la devozione; nondimeno, il dio di Shaftesbury è il Dio del deismo etico, per cui l'uso della ragione viene costantemente presupposto; la morale, insomma, si fa piuttosto essa fondamento della religione che non viceversa.

Di fronte alla religione positiva, Shaftesbury è uno schernitore più sottile, ma anche più incisivo di Toland. Nelle preghiere, gli "scrocconi della liturgia", parassiti di devozioni, sommergono Dio di tanti titoli onorifici, allo stesso modo con cui gli scaltriti mendicanti blandiscono in tutti i casi i passanti con tanti "lord" e "lady"; in più, tradisce una volgare mentalità accattona il fatto di raccomandare il massimo possibile di fede facendo valere la nota motivazione (e qui il colpo mi sembra diretto contro **Pascal**): se tutto è un nulla di fatto, almeno non ci si è fatti del male!

Shaftesbury aspira ad un pensare incondizionatamente libero; i pensatori dimezzati, che si lasciano frenare da altre ideologie come fossero pensieri loro propri, gli ricordano gli animali da tiro che si lasciano arrestare da un vetturino dovunque gli aggradi, o magari si fermano anche da soli davanti ad ogni mucchio di fieno od osteria. Quanto alla passiva accettazione dell'infallibilità della Bibbia, nonché nel riguardo dei miracoli, Shaftesbury non ne parla più con la stizza dei primi assalitori. Tutto è in realtà semplicissimo. Un libro scritto nel linguaggio degli uomini può esser sottratto ad un'investigazione critica solo dai pazzi; a meno che non ci fosse caduto giù dal cielo una lingua e una grammatica con strutture extraumane, essendo purtuttavia – oh prodigio dei prodigi! – appropriato all'uso e alla capacità intellettiva dei mortali; un miracolo infatti, o trova credito nel cuore degli uomini che credono anche senza di esso (e allora è superfluo), oppure uno non può credervi, e allora lo riterrà comunque una frode, anche se venisse da un angelo.

[p.493]

La religione, alla quale si dovrebbe associare la perfetta virtù, ha ben poco da vedere col cristianesimo, al punto che a questo si rimprovera una certa immoralità (visto che la preoccupazione per l'aldilà prevale su tutti i doveri di questo mondo), oltre che mancanza di umanità (per la smania persecutoria peculiare alla cristianità).

Per quanto concerne la frode religiosa, Shaftesbury sostiene la tesi, più moderata e più recente, che l'autosuggestione abbia giocato un ruolo più determinante dell'intenzione fraudolenta; in ogni tempo, i fondatori di religione ("eccettuata quella vera", ancora!) hanno in principio illuso se stessi, e solo in seguito mostrato una propensione ad illudere gli altri.

Leibniz su Shaftesbury – Il summenzionato elogio, che Leibniz rivolse al celebre inglese, mi sembra che non deponga molto a favore di Shaftesbury; è piuttosto una riprova del fatto che l'inglese si serviva troppo spesso di modi di dire cristiani, giacchè, in caso con-

trario, l'universale mediatore Leibniz non avrebbe potuto dichiararsi d'accordo col deista. Leibniz esalta in principio il pensiero che la natura guida l'uomo non solo al suo proprio benessere, ma anche a quello della società, e che si diventa felici ottemperando a questi impulsi sociali. Biasima lievemente che, della divinità, si parli di più all'inizio dell'analisi che in seguito; poi distorce alquanto l'opinione di Shaftesbury, accollandogli l'intenzione di dimostrare che perfino gli atei debbono seguire la virtù. Ma il trattato sulla virtù e sul merito è solamente il preludio della filosofia di Shaftesbury, mentre la "rapsodia" è l'interno del santuario. Leibniz è estasiato dalla grandezza e dalla bellezza delle idee; in esse vi ha trovato quasi un'intera teodicea, in amabile rassegna. (L'opera di Shaftesbury era stata scritta prima, ma pubblicata più tardi.). "Non vi manca quasi niente, se non la mia armonia prestabilita, il mio bando (*bannissement*) della morte, e la mia riconduzione della materia alle monadi. Mi attendevo solo una filosofia affine a quella di Locke, ma venni risucchiato più in alto attraverso Platone e Cartesio. Avessi conosciuto quest'opera prima di pubblicare la mia Teodicea, ne avrei fatto il debito uso, mutuandone ampi passi. Mi dispiace solamente che lo scritto non riempia un intero volume."

[p.494]

M. Tindal – Dopo alcuni anni di relativa tranquillità, si oppose al cristianesimo un avversario ancor più pericoloso di quanto fossero stati l'allegorista Wollston e l'entusiasta Shaftesbury. Prese infatti la parola un teologico uomo politico che, malgrado la sua equivoca condotta di vita, fu ben accetto a corte, sotto diversi governi. Si tratta del giurista **Matthews Tindal** (1656-1733); fattosi cattolico sotto Giacomo II (1685), rientrò nella Chiesa anglicana sotto Guglielmo III, o poco prima, conformandosi quindi esteriormente – sotto Anna e Giorgio I – a qualunque moda ecclesiastica. Nel 1707 egli sostenne (e ne fu ben ricompensato) l'egemonia dello Stato, o meglio della regina, sulla Chiesa, contraddicendo tuttavia ai princìpi di Hobbes in quanto voleva che si favorisse la formazione di nuove e libere comunità a seconda della convinzione religiosa dei singoli. Ma sotto il ministero whig di **Malborough** egli poteva pure permettersi tali giri di walzer.

Tindal politico – E' in virtù della sua opera principale, pubblicata solo nel 1730, quando aveva ormai 73 anni, che Tindal si deve allineare così tardi nella schiera dei liberi pensatori. Come scrittore politico, oltretutto assai servile, egli si era fatto un nome dapprima, al servizio del re Giacomo II, quale difensore d'un potere monarchico quasi illimitato; allorché la causa di Giacomo sembrò perduta per sempre, Tindal rinnegò – insieme col cattolicesimo – anche i princìpi del vecchio governo; combatté ciò che aveva fino allora difeso, e coprì peraltro assai abilmente il suo cambiamento di fronte estendendo all'intera casta religiosa il suo vecchio odio per il clero anglicano. Ma non ancora fino al cristianesimo o alla religione più in generale.

Nel 1706 pubblicò a Londra un libro vigoroso, il cui titolo annunciava una difesa dei "Diritti della Chiesa cristiana contro quella romana e contro tutti gli altri preti che pretendono di esercitare su di essa un potere indipendente". Il libro, uscito rapidamente in

diverse edizioni, subito "confutato" dai più noti vescovi, predicatori e teologi, venne bruciato dal boia – per deliberato del Parlamento – insieme con due repliche di Tindal; ma pare che la regina Anna ne lo ripagasse con una donazione di 500 sterline. In Inghilterra, chi poneva il potere regale al disopra di quello vescovile, godeva a corte di certi riguardi, anche se poi strapazzava in varia misura vescovi e basso clero.

Quanto alla servile soggezione dei teologi tedeschi, che fin d'allora si sentivano i servitori dei loro prìncipi, è significativo che ancora **Thorschmid** (1766), pur col suo odio per questo deista, riconoscesse tuttavia i suoi argomenti per il superiore diritto dei prìncipi sulla Chiesa e la sua campagna contro il clero cattolico, tanto da esclamare, menzionando l'anzidetta donazione regale: "Se uno scrittore tedesco ricevesse per le sue opere un compenso così cospicuo, salterebbe dalla gioia." La posizione di Tindal, in questa difesa dei "Diritti della Chiesa cristiana", si spiega con le condizioni politico-ecclesiastiche dell'Inghilterra coeva. Colà, la sovranità del re o dello Stato sopra la Chiesa era stata praticamente attuata da Enrico VIII insieme con la Riforma, e poi legittimata da Hobbes sul piano giuridico-filosofico. Il governo nuovo usava questa tradizione e questa dottrina contro i giacobiti. Ma non erano solo i seguaci del pretendente al trono, erano anche i vescovi, che si erano adeguati al cambiamento governativo, ad esigere un'indipendenza unilaterale della Chiesa dallo Stato; e perfino i presbiteriani, i democratici della Chiesa, reclamavano indipendenza sia dal monarca sia dai vescovi.

[p.495]

Il più ardito esponente della *High-Church* (la Chiesa Alta deve aver preso allora il suo nome dal fatto che aveva i più alti ideali, vale a dire che avanzava le più alte pretese) voleva che si riconoscesse ogni vescovo quale libero capo della sua Chiesa, come un successore degli apostoli, sul quale era misteriosamente scesa l'alta consacrazione e che non poteva esser sottoposto nemmeno ad un concilio. Un propugnatore di questo "papismo" anglicano fu **Henry Dodwell,** che per punizione fu anche destituito dalla sua carica[55]. A siffatte pretese che, dal punto di vista della Chiesa, non possiamo certo criticare, si oppose il governo, e Tindal divenne il patrocinatore dell'onnipotenza dello Stato. Ma certo, denunciando che tutti i seguaci della Chiesa alta fossero dei giacobiti occulti, non poteva aver ragione. Forse poteva averla quando affermava che una Chiesa sovrana non sarebbe dovuta sussistere all'interno d'uno Stato sovrano. Ritornano così le ragioni della teoria politica di Hobbes, ma con l'aggravante che Tindal negava semplicemente l'origine divina del ceto ecclesiastico. Per lui, la Chiesa è un'istituzione borghese tale e quale le altre istituzioni. Minuziosi capitoli sono impiegati, punto per punto, a demolire le assurde pretensioni dello status ecclesiastico.

Nessuna meraviglia, quindi, se i prìncipi pagani riluttavano ad accettare la religione cristiana; ché altrimenti, ad opera dei sacerdoti, sarebbero diventati sudditi dei loro

[55] Henry Dodwell (1641-1711) fu un tenace e selvatico misantropo, che suscitò scandalo e sdegno anche tra i devoti asserendo che soltanto l'anima battezzata fosse immortale. Non lo si deve scambiare con l'omonimo **Henry Dodwell**, suo figlio, che nel 1742 si presenta come scettico cristiano, rappresentando la transizione dal deismo al dubbio verso ogni scienza, in particolare verso la teologia.

sudditi. Con numerosi esempi si dimostra come il clero, a danno dello Stato e dei veri cristiani, ha sobillato e traviato il popolo. Perché un vescovo non discende affatto dagli apostoli, né viene insediato da Dio. Assai significativa e feconda per l'avvenire è la riflessione nell'ultimo capitolo: la singola comunità è indipendente, può scegliersi a piacere un parroco, senza curarsi di alcun superiore prelato. Chi non lo ammette, farebbe bene a riconoscere senz'altro la legittimazione d'un vescovo supremo o d'un papa.

[p.496]

Le aspre repliche di Tindal ai suoi numerosi critici apparvero nel 1709. In quegli anni (fino al 1715) egli scrisse anche una serie di opuscoli politici. Della sua profonda avversione per il clero non fece mai un mistero; tuttavia non gli fu mai rimproverato quel radicale atteggiamento anticristiano che pure si esprime nella sua opera, tanto meno in quanto frequentava la chiesa e prendeva anche la comunione. Per non rimetterci le prebende, diranno poi gli avversari.

Tindal è l'unico deista inglese che, nella sua vita privata, corrispondesse all'immagine che gli scrittori di chiesa amavano propagare circa i costumi d'un ateo. Si diffondevano sul suo conto smodatezze ed infamie, persino che avesse indotto la sua amante ad uno spergiuro sulla paternità del suo bambino. Di lui si tramandano esternazioni pressoché ateistiche, quali l'esclamazione durante l'agonia: "Se c'è un Dio, lo prego di aver compassione per me." Più importante sarebbe, comunque, la sua sofistica dimostrazione dell'inesistenza di Dio: "Non si possono dare contemporaneamente due cose infinite. Dio viene dato come infinito; ma allora deve esistere anche uno spazio infinito in cui esso si trova. Quindi Dio non può esistere."

"Cristianesimo antico come la creazione" – Tali franchezze si cercherebbero invano nella più celebre opera di Tindal, nell'in-quarto dal titolo "*Christianity as old as the Creation; or the Gospel a reduplication of the Religion of nature*" (1730), insuperabile prestazione di diplomatica accortezza ed audacia. Orbene, questo "Cristianesimo vecchio come la Creazione, ovvero il Vangelo in quanto ripubblicazione della Religione della natura" deve portare a concludere che il Cristianesimo è inutile ovvero superfluo, in quanto non può dare né togliere nulla alla religione naturale. Qui, ci troviamo a fare i conti con un deismo avanzato, che non vuole tuttavia intaccare la fede in Dio; già nel 1728, in una lettera aperta contro il grafomane vescovo di Londra **Edmond Gibson** (che pubblicava lettere pastorali contro il Libro sui liberi pensatori di Collins), Tindal aveva sostenuto questa tesi: i deisti erano persone dabbene e devote, mentre l'irreligiosità in Inghilterra traeva alimento dai brutti esempi dei vescovi. Ad esser attaccata, insomma, non era la religione, ma la classe dei suoi prominenti servitori.

Contro Tindal – Per diversi anni gli "ortodossi" seguitarono ad imprecare contro questa religione naturale. Ancora una volta mi vorrei esentare dal dovere di incorporare in questo mio lavoro il tedio che ho provato nel leggere libelli e opuscoli ostili a Tindal. Eppoi il procedimento di far parlare i difensori del cristianesimo proprio nei momenti in cui essi – ai giorni nostri – debbono per forza suscitare involontaria ilarità, non sarebbe

invero raccomandabile; in ogni occasione, infatti, noi vorremmo sinceramente cercare di porci nell'ottica dei secoli passati. Bastino dunque pochi esempi per caratterizzare quel modo di combattere.

[p.497]

Si ricorderà che uno dei principali misfatti attribuiti a Bayle era di aver descritto il devoto re ebraico **Davide** come un mostro scellerato; ebbene, anche Tindal aveva trovato poco raccomandabili certe imprecazioni in un salmo di Davide. I difensori del cristianesimo si affrettarono a compilare delle riabilitazioni del capobanda ebraico: e dunque, era devoto per l'ausilio della grazia, adultero e assassino solo per compulsione della sua indole, del suo temperamento, specificamente di tipo sanguigno-collerico-melanconico. "La sua virtù, nata nell'amarezza dell'espiazione, e lo stessa penitenza era in lui molto più ammirevole, perché maturata e messa alla prova sotto tante tentazioni." Menzogne di tal fatta non le scriveva il padre confessore di Luigi XIV, ma il predicatore di corte del successore al trono di Svezia nell'anno 1746.

Come la più radicale confutazione di Tindal venne riguardata in Inghilterra un'opera di **Simon Browne**, la cui parte conclusiva fu stampata solo nel 1733. E' quello stesso Browne che, grazie ai suoi polemici opuscoli, ottenne una sede vescovile; il che fa esclamare il povero pievano tedesco Thorschmid con entusiasmo: "Oh felice, impetuoso ed invidiabile scrittore!". Peccato che questo Browne fosse, probabilmente già allora, alquanto fuori di testa, al punto da fare su se stesso la singolare battuta che lui, di quanto andava dicendo, non ne capiva più d'un pappagallo!

Middleton – A confermare il mio asserto che tutta questa grande battaglia teologica fu condotta in Inghilterra, sebbene caoticamente, con libertà di gran lunga maggiore che altrove, o poniamo in Germania (qui prescindendo, però, dai liberi pensatori, che teologi non erano), cito un solo esempio, quello del focoso **Conyers Middleton**, il quale fu dottore in teologia e che tuttavia si schierò per la conservazione del cristianesimo in maniera non cristiana. (Si veda **Thorschmid**, II, S.514 segg.). Se Middleton non fosse così penosamente serio, lo si potrebbe paragonare a Swift, il quale non credeva né a dio né al diavolo, ma nondimeno si aspettava "svantaggi e scomodità" da un'eventuale abolizione del cristianesimo. Dal 1731 Middleton pubblicò alcuni opuscoli che, con sconcertante indifferenza, una volta attaccavano Tindal, un'altra volta lo difendevano. Orbene, la Bibbia per lui non è in ogni sua parte parola di Dio; i libri storici, in particolare, li dichiara prodotti umani. A maggior ragione si ritiene legittimato ad interpretare allegoricamente i racconti biblici; Adamo ed Eva non sono stati sedotti da Satana, ma soltanto l'intelletto è sedotto dalla volontà: Adamo da Eva, per l'appunto.

[p.498]

L'autentico pensiero, che Middleton ha progettato ma non eseguito, mira ad asserire che nessuna religione è mai stata ancora istituita secondo le norme della sana ragione, e che quindi (a me sembra questa la cosa seria) non esiste affatto una religione naturale che

meriti questo nome; anche nell'antichità la religione popolare non fu mai accantonata. Nondimeno, chi mette un'indistinta religione naturale al posto d'una religione positiva, distrugge ogni sentimento religioso, e minaccia di sconvolgere la società umana. Fra tutte le religioni, quella cristiana è ancora la migliore, avvicinandosi il più possibile alla natura e alla ragione, e deve quindi esser conservata, malgrado tutta la superstizione che vi è intrecciata. Per motivi di utilità e di convenienza. Dopo la pubblicazione di siffatte argomentazioni, Middleton restò indisturbato nella carica di bibliotecario all'Università di Cambridge.

Deisti cristiani? – In quest'epoca, il deismo era divenuto quasi una moda, al punto che Tindal poteva coniare nel suo scritto esoterico – per sé e per i suoi seguaci – la definizione di "deisti cristiani". Ad opporsi a questi, v'è una marea di scritti avversi in lingua francese inglese e tedesca (e **Thorschmid** ne elenca più di cento); occorre dire che i suoi oppositori gli rimproveravano la sua professione cristiana come un'ipocrisia? Lo fanno con ragione. In realtà, chiunque abbia dichiarato superflua la Rivelazione cristiana, ha senza alcun dubbio seppellito la prima e ultima ragione del Cristianesimo in ben altro modo da un critico della Bibbia.

Su questo punto, Tindal la dice tutta e schietta, quasi senza riserve. Nessuna rivelazione esterna può esser diversa dalla rivelazione interiore, dalla religiosità naturale insita nel cuore umano. Dio stesso non può dare nuove leggi, né aggiungere positivi comandamenti alle immutabili leggi della natura, senza rendersi responsabile d'una gratuita tirannia verso le proprie creature. La religione naturale è compiuta e impeccabile, e in più chiara e intelligibile anche al più semplice tra gli uomini, talché non potrebbe esser resa ancora più chiara mediante una rivelazione dall'esterno. Esibire ed imporre una tale rivelazione si deve attribuire ad una fantasticheria oppure ad un raggiro. Certo, la ragione non può sussistere insieme con la rivelazione, che è la fonte di ogni superstizione e di qualsiasi disordine.

Di conseguenza, l'umanità dovrà scrollarsi di dosso il giogo di qualsiasi religione rivelata, per seguire la luce della natura. A fronte di queste tesi, è irrilevante il modo come Tindal punti allo stesso scopo dei precedenti deisti: additando cioè le contraddizioni dei due Testamenti e di tutti i teologi, definendo "scellerati complici" i fautori dell'esistente, delle positive istituzioni, e mettendo i religiosi – in quanto nemici mortali della ragione – ad un livello inferiore agli animali privi d'intelletto. Certo, anche Tindal cade nella vanagloria; quando preconizza, ad esempio, la vittoria della sua dottrina sullo scetticismo (su Bayle, ancora e sempre possente) e sull'entusiasmo (Shaftesbury), dopo averli magari additati per la gloria di Dio e per il bene dell'umanità.

[p.499]

Come si vede, Tindal ritorna, da una prospettiva molto più libera, alla concezione deistica di **Herbert**. Adesso, la religione naturale è ormai dichiarata infallibile, e tutti i fondamenti dell'agire umano – senza alcun riguardo per la tradizione e per i comandamenti divini –

vengono derivati da essa, in maniera quasi utilitaristica, dato che nell'opinione di Tindal i doveri mutano col mutare delle circostanze.

Tindal non fu più profondo di Herbert, non fu più coraggioso di Toland, né meno determinato di Collins. Nondimeno, il fatto che fosse considerato superiore ai suoi predecessori (la sua opera fu infatti definita la "bibbia" dei Liberi pensatori, quella di Collins solo il loro catechismo!), Tindal lo doveva non solo al tempo che aveva lavorato a suo vantaggio, ma altresì alla sua raffinata maniera di scrivere, che quasi costringeva un lettore intelligente a trarre dai suoi ragionamenti le più radicali illazioni. Il suo atteggiamento è tutto diverso da quello che, di lì a poco, sarà di **Voltaire** e degli Enciclopedisti, i quali simulavano addirittura ipocrita soggezione alla Chiesa locale, confidando che così l'ipocrisia sarebbe stata vista tanto più sicuramente come ironia, quanto più maldestramente si buttavano giù i colori.

Tindal non è altrettanto astuto. In apparenza; perché in realtà egli tratta i suoi lettori con una scaltrezza psicologica molto più sottile. Ciò che egli insegna apertamente, con parole univoche, contrasta già abbastanza duramente con la linea della Chiesa nazionale: la dottrina di Cristo è la vera religione solo perché e nella misura in cui essa collima con l'eterna religione naturale della ragione. Ma l'ulteriore illazione era ormai a portata di mano: siccome la dottrina di Cristo non aveva aggiunto nulla all'atavica religione razionale di tutta l'umanità, siccome ogni rivelazione si deve fondare sulla ragione, per essere generalmente credibile, ne segue che ogni rivelazione o è falsa, o è superflua. E questo era, niente di più e niente di meno, che un definitivo commiato dal Cristianesimo.

Radicalismo di Tindal – Già per questo, dunque, Tindal non aveva diritto di definire sé e i suoi seguaci come "deisti cristiani"; a questa denominazione contraddicono vuoi i suoi attacchi contro i religiosi, vuoi in special modo le critiche alla credibilità della Bibbia. Senza contare che, con queste dottrine anticristiane, non si esaurisce ancora la tesi del libro; ogni qualvolta Tindal si premunisce dall'accusa di ateismo, il suo chiaro ragionamento – se portato a termine – porta necessariamente a respingere ogni rivelazione, ossia la base di tutte le religioni positive. Perché solo alla ragione – "la ragione conferita da Dio", naturalmente! – sta di decidere ciò che dobbiamo credere. Per la verità, la mera religione razionale parla dell'esistenza d'una prima causa o d'un dio; e, proprio qui, non spetta a me di esaminare se la logica dimostri veramente codesta esistenza.

[p.500]

Le argomentazioni di Tindal, però, non coincidono con le correnti concezioni di Dio, vale a dire non collimano col concetto teologico di Dio; egli usa la parola, forse non del tutto consciamente, in una diversa accezione. Ecco, la preghiera non ha alcuno scopo, e la fede esiste per amore degli uomini; eppoi la fede, in sé e per sé, non è né una virtù né un vizio. E il libro di Tindal, fin dal frontespizio, reca un motto di **Grozio** (accanto ad altri di derivazione patristica), molto vicino all'ateismo puro: "Il diritto della natura è in tal grado immutabile, che Dio stesso non lo può alterare." Già in relazione al diritto, questo enun-

ciato è blasfemo quanto basta; ma se viene rapportato addirittura – come fa Tindal – alla moralità e alla fede, mi sembra che ne esca negata non solo la realtà, ma financo la possibilità d'una rivelazione divina.

Va da sé che Tindal, al quesito se nello Stato sia più preoccupante l'ateismo o la superstizione, risponde non diversamente da Bayle: la superstizione è più insidiosa, ma più pericoloso di tutto è una persona che non crede in Dio ma si nasconde sotto il manto della superstizione. Il Dio che si insegna nella storia della Chiesa ha tutta l'aria d'un essere labile e capriccioso, che comanda per il gusto di comandare. Per quanto lo riguarda, l'autore porta volentieri l'appellativo ingiurioso di libero pensatore; una persona non può giudicare, se non pensa liberamente; i nemici della ragione non osano ormai attaccare apertamente la ragione, e perciò rivolgono ora i loro attacchi contro quel tipo di ragione che chiamano pensiero libertario. Ma è impossibile ubbidire nel medesimo tempo alla ragione e alla rivelazione. Ove si accettasse una fede per autorità, allora ogni altra fede si baserebbe su un'autorità di tal fatta. Il teologo si smarrisce in un circolo vizioso: vuol dimostrare la divinità della Bibbia movendo dalla verità delle sue dottrine, e nel contempo la verità di queste dalla divinità del libro.

Nel XIII capitolo, il penultimo, Tindal prende di mira con rinnovata passione i misteri della religione cristiana e la credibilità degli apostoli; e qui si rende già conto di come anche i concetti ecclesiastici (chiesa, vescovo, sacerdozio) hanno trasformato i loro significati nel corso del tempo. La Bibbia, in ultima analisi, non è una fonte attendibile della rivelazione; e il popolo non ha alcuna chiave per accedere alla Scrittura.

Concludendo, Tindal reclama tolleranza verso ebrei, pagani e maomettani; e non soltanto che lo Stato li sopporti per motivi meramente politici, ma che riconosca quanto la religione di natura sia bastevole – all'interno di tutte le confessioni – per essere accetti alla divinità. Certo, se lui avesse contestato la superstizione di un'unica religione, avrebbe ottenuto il plauso di tutte le rimanenti; sennonché lui ha voluto mettere in luce la superstizione di tutte le religioni, cosicché tutti i popoli, senza eccezione, potrebbero ritrovarsi nella sua dottrina. Per ogni eventualità, Tindal si copre le spalle con le modeste parole: *Errare possum, haereticus esse nolo.* (Posso sbagliare, ma non intendo essere un eretico.)

[p.501]

L. Schmidt – Il tardo capolavoro di Tindal uscì in lingua tedesca undici anni dopo, e il traduttore non era un avversario, ma un seguace quasi dichiarato: **Johann Lorenz Schmidt**, allora noto da tempo e denigrato come autore della traduzione della Bibbia di Wertheim. Certo, anche Schmidt ricorse all'espediente di sottrarsi alla collera dei custodi di Sion aggiungendo al veleno un antidoto, facendo cioè seguire all'annuncio del Libro sui Liberi pensatori una cosiddetta confutazione. Sicché il titolo della sua traduzione suonava: "Dimostrazione che il cristianesimo è vecchio come il mondo, oltre alla confutazione della medesima scritta dal signor James Foster. Tradotte ambedue dall'inglese. (Francoforte e Lipsia, 1741)". Di questo Schmidt dovrò occuparmi di più quando si parlerà degli albori

dell'Illuminismo tedesco; a questo punto, però, vorrei rievocare, il più brevemente possibile, la figura del bravo **James Foster** che – subito dopo l'uscita del libro di Tindal – aveva pubblicato una difesa della rivelazione cristiana e nondimeno, non solo nel giudizio del clero tedesco, ma persino secondo la più importante opinione di **Hume**, rientrava nel novero dei Liberi pensatori.

Foster – Prima presbiteriano, e poi predicatore della comunità dei mennoniti a Londra, **James Foster** (1697-1753), per alcune eresie concernenti i misteri cristiani, sembra esser stato un compagno dei deisti; nei suoi "Sermoni" dubita infatti della divinità di Cristo, oltre che della perdizione di coloro fanno delle riserve sulla trinità; insomma un sociniano, un naturalista. Eppure si deve supporre che fosse sincera la campagna mossa contro Tindal nel suo libro : "*The Usefullness, Truth and Excellency of the Christian Revelation defended against the Objections, contained in a late Book, entitled Christianity as old as the Creation."*

Ora, con tutte le sue ereticali opinioni, Foster era un cristiano, Tindal invece no. Tindal dubita dell'autenticità e del valore del Nuovo Testamento; Foster si spiega la Scrittura a modo suo, è vero, ma la crede pur sempre parola di Dio. Per questo egli vede, con maggior chiarezza degli avversari ortodossi di Tindal, ciò che questi – asserendo che il cristianesimo è antico quanto il mondo – ha in buona sostanza insegnato: che il Cristianesimo è inutile e che, fatto salvo il suo contenuto morale, è superstizione e fantasticheria. Non per questo, tuttavia, Foster intende biasimare la libertà di pensiero in fatto di religione; l'annientamento di questa libertà avrebbe effetti più nefasti della libertà stessa. Foster si attiene alla rivelazione come la intende lui; egli conosce i cambiamenti semantici dei concetti chiesastici, il senso figurato di tante proposizioni e la necessità di interpretare tutte le istanze in modo tale che Dio resti sempre un'entità morale.

[p.502]

Chi volesse rendersi conto con semplicità della differenza tra il settario cristiano Foster e il non cristiano Tindal, si legga ciò che Foster ha da dire sul battesimo e sulla sacra eucarestia; egli stravolge pesantemente le istituzioni e le interpretazioni della Chiesa dominante, però non si distacca dalle due simbologie cristiane che, per Tindal, altro non erano che vuote formalità.

E dunque, il battesimo vuol dire riconoscersi in Cristo, e deve pertanto attuarsi in modo volontario, essendo lecito naturalmente solo con gli adulti; come presso i cristiani delle origini, il battesimo dovrà consistere in un'immersione, il che non dovrebbe spaventare in un'epoca che raccomanda bagni freddi anche alle persone più delicate. Quanto all'eucarestia, questa non ricorda né il Dio fatto uomo (ossia un'invenzione di cavillosi metafisici), né che Dio abbia dovuto sacrificare suo figlio per poter perdonare i peccati dell'umanità; il martirio di Gesù Cristo è accaduto seguendo il corso naturale degli eventi. Ciò nondimeno**,** è importante nella comunione, nonché di altissima efficacia morale, ricordarsi della morte di Cristo come d'una vittima sacrificale.

Inghilterra e Germania – Certo, in Foster, questa valutazione moraleggiante del cristianesimo è in realtà connessa con un crudo settarismo; ma non è lecito ignorare che, in Inghilterra, siffatto indebolimento moraleggiante della religione penetrò molto più rapidamente che in Germania, che nella vastissima polemica contro i deisti si fecero sempre più numerose le voci che ritenevano più conveniente e più elegante di tacere sui dogmi, parlando solamente di moralità. Giova infine ricordare che le riviste popolari (che ormai in Inghilterra, assecondando lo spirito dell'estetica e della morale di **Shaftesbury**, con stile più piano cominciavano a dominare la pubblica opinione del ceto medio, ed erano lette assai di più dei dotti libelli polemici) in realtà non abbandonarono esplicitamente il terreno della Chiesa, e tuttavia resero più attraenti e fruibili le idee dei liberi pensatori condendole, quasi a farne una pappa dolciastra, con molta morale e con dovizia di motti biblici.

In Germania – e questo dev'esser inserito già qui – il vantaggio di Olanda, Inghilterra e Francia, consistente nell'avere una letteratura libera e insieme raffinata, venne ricuperato solo nell'ultimo terzo del XVIII secolo, e anzi, grazie all'eccellenza di **Lessing** e col superamento dell'Illuminismo (**Kant e Goethe**), addirittura sopravanzato; in questo paese, però, l'interiorità del pietismo tedesco e della passione per la verità aveva mosso più profondamente l'animo del popolo già prima della guerra inglese per la libertà di pensiero. In Germania era più una lacerante battaglia per il più geloso ed intimo patrimonio spirituale; in Inghilterra era in sostanza più una battaglia per il potere, nel migliore dei casi una lotta per la verità del sapere. Tanto che i principali avversari dei pietisti e libertari tedeschi erano i professori universitari di teologia, mentre i nemici dei deisti inglesi erano i prìncipi della Chiesa. Anche Tindal dovette fare i conti con un potente prelato del suo paese.

[p.503]

Gibson – Il vescovo di Londra, Gibson, che amava scrivere (o far scrivere a nome suo) lettere pastorali, prendeva sovente di mira – nei suoi messaggi alle città di Londra e di Westminster – i liberi pensatori, attaccando specialmente Tindal; il quale replicò in principio, all'interno di certi scritti indirizzati "agli abitanti delle due grandi città di Londra e di Westminster", in maniera assai circospetta e sfuggente, asserendo di aver dichiarato sufficiente la ragione solo per quei popoli e per quelle epoche che non possedevano ancora alcuna rivelazione. Sennonché Gibson, in una terza lettera pastorale, s'azzardò ad abbandonare le generiche locuzioni devozionali, portandosi direttamente sul campo dell'esegesi biblica; egli criticava i deisti che credevano nelle dottrine morali non già perché stanno nella Bibbia, ma che apprezzavano la Bibbia solo a causa dei princìpi morali. A codeste o analoghe nefandezze, il prelato – forte della sua carica – contrapponeva semplicemente la nota visione ortodossa: l'edificio dogmatico del Cristianesimo è contenuto nei vangeli, i quali sono dettati dallo Spirito santo, tramandati in modo autentico e vincolante per tutti i cristiani.

Vi replicò Tindal, nel 1732, con una critica che naturalmente era inferiore alla futura,

severa ricerca storica, ma che – con particolare riguardo al vangelo di Matteo – proponeva indagini specifiche sulla sua origine; addirittura, viene contestata la validità canonica di questo vangelo. E ancora nell'anno della morte (1733), Tindal si prendeva la libertà di ripetere, in una memoria difensiva, i suoi sentimenti e princìpi contro il vangelo di Matteo, contro il vescovo e i suoi difensori d'ufficio; di questa sua ultima esternazione, nulla mi sembra tanto significativo quanto la semplice sottolineatura del pensiero (rimasto da allora preponderante) che quelle lettere pastorali fossero destinate all'uomo della strada, non più al mondo intellettuale.

Alla morte di Tindal si ripeté l'alterco che si era verificato dopo la morte di Collins. Gli amici libertari riferirono con quanto equilibrio, serenità e buon umore il non cristiano aveva preso commiato dalla vita; come al solito, i devoti negarono anche la possibilità d'un sereno decesso per un "dannato".

[p.504]

Tindal e i posteri – Negli anni che seguirono non fu Toland, bensì Tindal ad esser considerato il vero apostolo del deismo; come sopra detto, *Christianity as old as the Creation* divenne la bibbia dei seguaci della religione naturale. Noi, invece, non possiamo dare un giudizio troppo lusinghiero di questo libro. Senza pregi personali di stile o di incisività, Tindal vi sciorina ripetutamente i pensieri dei suoi predecessori, appoggiandosi specialmente a **Locke** in riguardo ai fondamenti psicologici dell'uso della ragione. Ragione e religione debbono quindi insegnare le stesse cose, perché esse sarebbero una sola e identica cosa.

L'uomo ha la religione dentro la propria ragione, e perciò non ha bisogno di riceverla tramite una rivelazione; talché viene rievocato un notissima, vecchia battuta di **John Selden** (1584-1654, l'erudito con l'hobby di inventare una sorta di diritto naturale ebraico): "Gli uomini cercano tutt'intorno a sé la religione come il macellaio cerca il suo coltello, mentre lo tiene tra i denti!"[56]. Tutto quanto si allontana dalla religione naturale, immutabile al pari di Dio, è superstizione. E' dunque con un po' più di chiarezza che, in Tindal, si attesta la religione naturale, che non ha affatto bisogno di rivelazione, tra l'ateismo o la miscredenza e ogni religione positiva (fatto salvo il cristianesimo, naturalmente!) o superstizione. Non c'è rivelazione a cui sia lecito contrapporsi con la razionalità; in questo imbarazzo, si è cercato di interpretare allegoricamente le assurdità, tanto nel paganesimo quanto nel cristianesimo (ma a quest'ultimo, di nuovo, si allude appena).

Non è che un fenomeno esteriore, ma non dovrebbe passar inosservato – né in Tindal né negli altri deisti – il fatto che o il cristianesimo in generale, o il protestantesimo, o quan-

[56] Il senso dello scherzo è questo: noi abbiamo nella testa una religione naturale, per cui non abbiamo bisogno di scovare nessuna rivelazione; il macellaio è il teologo. John Selden fu un eruditissimo giurista e orientalista. E fu così libero di fronte alla Chiesa da riconoscere per esempio la poligamia come diritto di natura, mentre come politico fu abbastanza compiacente da scrivere, per desiderio del re Giacomo I, un libro a favore del dominio inglese sui mari , contro **Grozio**. Alla fine si aggregò alle sette che si erano coalizzate contro la Chiesa di Stato; però non si lasciò reclutare a favore di Cromwell.)

tomeno la Chiesa anglicana, in tutto o in parte vengono esclusi dalla condanna; i sacerdoti vengono definiti bensì sacri macellatori, ma – beninteso – soltanto quelli pagani; il clero ha alimentato bensì la superstizione con egoistica intenzione, ma, si badi bene, soltanto il clero papista! Dunque, dopo tante precisazioni e assicurazioni, il titolo della sua celebre opera, che il cristianesimo è vecchio come la creazione, vorrebbe dire quanto segue: il Cristianesimo si identifica con l'atavica religione naturale, per cui non è nuovo, ma è vero. Tuttavia il giudizio autentico e sostanziale è questo: il cristianesimo non è vero ogniqualvolta è in disaccordo con la religione naturale.

[p.505]

Morgan – Già con Toland, e poi nella battaglia sul ruolo delle profezie, abbiamo constatato che il Vecchio Testamento veniva criticato in precedenza e più aspramente del Nuovo, e l'ebraismo (già con Spinoza e con Bayle) era lasciato affondare con assai meno riguardi del cristianesimo.

Ecco ora un nuovo avversario del Vecchio Testamento nella persona di **Thomas Morgan**, che nel 1737 pubblicò il "*Filosofo morale*" (il resto del lungo titolo ce lo vogliamo risparmiare), aggiungendovi, nei tre anni successivi, due sviluppi sulla fede morale e contro la teocrazia. **Trinius** definisce la sua vita infame, dissoluta e incresciosa (nel senso di scandalosa), e ritiene, ma senza prove, che difendesse la causa dei deisti per la pagnotta, e che appartenga quindi ai "liberi pensatori per lo stomaco". Comunque, dopo quanto ho detto a proposito dell'alta posizione sociale di molti deisti inglesi, nonché sull'importanza di questo dato sociologico per la loro indipendenza intellettuale, sento di dover rilevare a buon diritto il fatto che – poco più di un secolo dopo Lord Herbert – fu possibile l'esistenza d'un libero pensatore povero, anzi "affamato". Durante quei cento anni, il terzo stato divenne dunque sensibile al contagio del pensiero libero**.**

In realtà, Morgan dovette pagare un certo scotto alla proprie convinzioni. Infatti, allorché difese in uno scritto l'arianesimo, mettendo quindi in dubbio la dottrina trinitaria, ci rimise il suo posto di predicatore e divenne medico, per poter sbarcare il lunario. Non sono riuscito a scoprire che cosa l'avesse indotto a trascorrere molti anni della sua vita tra gli arabi, sulla coste settentrionali dell'Africa; e nemmeno conosco qualcuno dei suoi scritti di medicina. Morì nel 1743.

Nei contenuti e nel tono della sua opera, Morgan sembra spesso antitetico all'asserto di **Tindal** che il cristianesimo è vecchio come il mondo; parla di Gesù Cristo con alta stima, dichiarando espressamente che la dottrina morale del Nuovo Testamento non si riscontra né presso gli ebrei né presso i legislatori e i filosofi della Cina, della Persia e della Grecia. Ma siccome egli dichiara la verità morale, e in più il giudizio umano, come l'unico contrassegno della divina verità, e siccome si dichiara -assai ereticalmente – cristiano fermo sulla base del Nuovo Testamento, negando oltretutto ogni possibilità di rivelazione, perciò viene ora annoverato a ragione tra i deisti, rivendicando anzi per sé questa qualifica in un apposito scritto.

[p.506]

Determinante è il fatto che, nella morale, Morgan respinga qualsiasi autorità, anche quella divina. Contesta la fede nei miracoli con grande acume ed asprezza; specialmente i prodigi dell'Antico Testamento sono per lui truffe belle e buone; poi, negli anni dal 1737 al 1742, il suo odio per l'ebraismo evolve sempre più marcatamente in odio verso la religione che chiama l'ebraismo cristiano: una pretesca religione meccanica, storica, politica, senza spessore morale. Bisogna tener presente quanto intensi fossero in quel tempo la presenza e il ruolo del Vecchio Testamento nel linguaggio e nel costume – specificamente tra il popolo inglese -, per comprendere l'effetto degli attacchi di Morgan contro il giudaismo. Intanto, egli svuotò il sacco, lasciando trarre agli altri le conseguenze che egli stesso non traeva direttamente dalle sue stesse premesse. Il popolo ebraico, incredibilmente stupido, è stato sempre ispirato dallo spirito del demonio; il Dio d'Israele è un idolo e un'impostura alla medesima stregua delle divinità pagane. E, per soprammercato, afferma che gli ebrei "trasfusero il loro spirito e la loro fede nei cristiani."

Nell'ardore della polemica, talvolta, Morgan si rivolge anche direttamente contro i dogmi cristiani, come quando disconosce ogni efficacia e merito alla morte di Gesù, o vede il concepimento di Gesù come fatto di natura. Più facili da accettare, ma tanto più invisi all'ortodossia, sono i giudizi di valore di Morgan su diversi personaggi dei due Testamenti; il re **Davide** non è invero criticato per la prima volta, solo che Morgan lo rimanda senz'altro al diavolo da cui è stato generato; anche nella sua denigrazione di Giuseppe – l'egiziano che sarebbe stato il primo degli impostori – Morgan fu tutt'altro che isolato. Ma che giungesse a dichiarare l'apostolo Paolo come il patriarca dei liberi pensatori e dei deisti, e gli ebrei cristiani invece come idolatri, non poteva che scatenare contro di lui tutta la rabbia del clero ortodosso.

Le sue ultime idee Morgan le espresse, non senza intrusione di locuzioni teologiche, nella sua "*Physico-Theologie*" (1741)[57]. Non solo respinge i miracoli e l'esteriore liturgia, ma ride altresì del peccato originale e della giustificazione, anzi perfino dell'illuminazione da parte dello Spirito santo. E afferma: "Un ateo dichiarato può amare dio anche senza conoscerlo o riconoscerlo." In un altro momento, a dire il vero, l'ateismo viene definito una visione, quasi un sogno sospeso tra sonno e veglia. Nei suoi princìpi, in generale, Morgan è talmente indeterminato che – in una preghiera deistica appositamente composta – egli non invoca Dio, bensì l'eterna ragione, dalla quale si aspetta peraltro qualcosa che assomiglia ad una provvidenza, ad una punizione paterna.

[p.507]

Di nuovo e di forte, in Morgan, c'è soltanto il suo inflessibile ripudio dell'Antico Testamento. **Isaia** sapeva del regno di Cristo non più di quanto sapesse di analisi infinitesimale.

[57] Da quel momento, la fisico-teologia cominciò ad avere un'importanza tanto grande quanto ridicola, per offrire una prova di Dio dai supposti scopi della natura. Ogni campo della scienza della natura venne chiamata in causa. La incontreremo nuovamente nelle poesie, involontariamente comiche, del nostro **Brocke**.)

La critica della legge giudaica manca a tal punto di qualsiasi senso storico, che ci viene quasi la voglia di difendere Mosè dai colpi infertigli da Morgan. Per il quale, tuttavia, la lotta all'ebraismo rappresenta solo un mezzo in vista del fine. Arriva già al punto di definire un idolo il dio ebraico **Jehova,** un dio nazionale subalterno, circoscritto; e ne trae la conclusione che non si debba imitare l'intolleranza e l'asservimento delle coscienze operate da questo nume tutelare della nazione. L'apostolo dei gentili **Paolo** diviene per lui, come s'è detto, un nemico degli ebrei e un libero pensatore; chi ha accettato la religione di Paolo è – lo ripetiamo – un deista cristiano, mentre i fedeli clericali sono ebrei cristiani; e la gerarchia è anticristiana. Morgan, insomma, non è lontano dal bollare di ebraismo tutta la Riforma nel suo complesso.

Chubb – Come gran parte degli scritti deistici, anche quello di Morgan provocò una marea di repliche e confutazioni. Soprattutto **Leland**, il devoto storiografo del deismo, si assunse di proteggere tanto Davide e i profeti quanto lo spirito di umanità del Vecchio Testamento. Gli scrittori ortodossi sfornarono una confutazione di Morgan dopo l'altra, e all'occasione l'una contro l'altra.

Il denominatore comune fu la riaffermazione della divina missione di Mosè; e in questa battaglia s'inserì anche **Thomas Chubb** (1679-1747). Avrei potuto introdurre già questo autodidatta della teologia in una precedente occasione: allorché William **Whiston** suscitò reazioni per le sue tesi sulla trinità e sulle profezie e fu sulle bocca di tutti, un amico dell'artigiano Chubb gli consegnò un trattato di questi sulla subalternità del figlio rispetto al dio padre; Whiston corresse alcuni errori e fece stampare quel saggio (1715). Così si presentò all'opinione pubblica uno degli ultimi deisti: un originale appartato, alieno dalle corporazioni, un uomo del popolo.

Chubb ricorda piuttosto gli entusiasti artigiani tedeschi che – pur privi di adeguata preparazione accademica, sospinti da interiore passione – si davano animosamente alla risoluzione dei più ardui problemi. Personalità che, spesso, sono più importanti degli scritti; si pensi a **Jacob Böhme**. Chubb divenne un eretico perché lo appassionavano i problemi della religione. In forza della sua passione si evolse da cristiano credente in sociniano, per approdare finalmente ad un deismo che non era molto lontano dall'ateismo. Una posizione ereticale avversa alla Trinità era già implicita nel summenzionato primo scritto, in cui si afferma la supremazia del padre. Già nel 1730 i doveri della religione vengono dimostrati come realtà fondate sulla ragione, asserendo che la ragione è sufficiente alla vera religione. Nel 1733 Chubb arriva già ad assicurare la grazia di Dio a pagani e infedeli, senza bisogno di Bibbia e di fede cristiana. Nel 1741, si predica oramai la religione razionale e il liberalismo politico.

Tuttavia, per quanto avesse redatto tanti opuscoli di diversa mole, il suo originale, indocile pensiero si poté ravvisare solo dalle sue opere postume, apparse in due volumi nel 1748; qui è chiara la sua professione di fede, consistente nel dubitare nell'esaudimento delle preghiere, nella trinità, nella resurrezione e nella divinità di Dio. Chubb nega

l'immortalità dell'anima, rigettando qualsiasi rivelazione e ogni tipo di trascendenza. Giunti a questo stadio del deismo, non abbiamo di che preoccuparci del suo non esser cristiano; ma non ci è lecito trascurare con quanta libertà – e oramai con quale spirito materialistico – vengano qui accantonati alcuni articoli di fede tipici della prima fase del deismo.

[p.508]

Religiosità di Chubb – Decisamente, la religione naturale non crede ad un'efficacia delle preghiere più che non creda in una provvidenza. "Dio non esaudisce le nostre preghiere in quanto tutte le cose fanno il loro corso naturale, che noi preghiamo o no." Certo, da un punto di vista soggettivo la preghiera può produrre confortevoli sensazioni nell'orante stesso; ma a Dio non può che dar fastidio, quasi fosse una canzonatura.

Sull'immortalità dell'anima Chubb non si esprime così decisamente, disdegnando persino i tradizionali discorsi sulla vita futura. Tuttavia, su tale questione, non ci si dovrebbe richiamare alla cosiddetta rivelazione, e nemmeno all'iniquità dei destini terreni; ma certo, secondo le ragioni della giustizia perequativa, bisognerebbe attribuire una vita futura anche agli animali, giacché anche ai cavalli sono toccati in sorte ben diversi destini, a seconda che abbiano trovato buoni o cattivi padroni. E suona quasi tracotante come una sfida, quando dice che nel Giudizio universale non vi sarà sicuramente nessuna investigazione a cagione di sacrilegio. In ultima analisi, dichiara completamente dubbio se l'anima muoia o no col corpo, se la materia possa pensare o meno. E qui si avvertono già i motivi d'un materialismo scettico.

Altrettanto incerto sembra a Chubb che Dio si sia mai manifestato; la rivelazione non si lascia distinguere mediante nessuna regola di raggiro o di autosuggestione. Può essere una piccola malignità il fatto che consideri la rivelazione maomettana, comunque, più accettabile di quella cristiana; ma, come ho detto, non intendo più riparlare della sua ormai vecchia critica biblica, di miracoli e di cristianesimo, della sua rassegna di apostoliche imposture. Nel primo volume dei suoi scritti postumi si trova un addio al lettore, palesemente sincero, anche se molto patetico. Chubb ha totalmente dimenticato la sua affermazione che il sovrannaturale d'una cosa contiene già la sua imperfezione, al punto da parlare con commozione della sua sicurezza di esser partecipe della grazia divina; ma dice altresì – nello stesso contesto e con una prudente frase condizionale – di sentirsi tranquillo e impavido per il caso in cui Gesù, secondo il dogma cristiano, venga a giudicare i vivi e i morti. A queste espressioni di commiato, però, non va attribuita troppa importanza; in compenso, è lecito attribuirne parecchia alle falsificazioni dei religiosi che, in tutti i tempi, hanno detto e scritto a piacimento sulla presunta disperazione dei non cristiani in punto di morte.

[p.509]

I contemporanei ammirarono il fabbricante di guanti e candelaio Chubb; anche **Pope** lo stimò, eppure fu sempre osservato – un po' dall'alto in basso – che si aveva da fare con un dilettante che non capiva neppure il greco. Per parte mia, mi basta rilevare che, per appro-

fondire le opinioni religiose, non si richiede proprio nessuna carriera scolastica; né Gesù né gli apostoli possedettero un'istruzione scolare. Per Chubb, in più, è particolarmente significativo che non abbisognasse d'una dotta critica biblica, dato che non si occupava affatto del racconto evangelico circa la morte e la risurrezione di Cristo; per lui, l'insegnamento morale era tutto quanto il vangelo. La religione cristiana sta nei contenuti morali. Gesù Cristo è probabilmente vissuto nelle circostanze che vengono tramandate, ma è stato un uomo come gli altri. Le opinioni private di apostoli ed evangelisti sono personali, non impegnative.

Se Gesù avesse voluto portare ai poveri e ai reietti gli insegnamenti della Chiesa odierna, avrebbe potuto predicare non meno bene in una lingua sconosciuta. Ma Gesù insegnò la propria vita e visse il proprio insegnamento. Una vita conforme a quel modello – non già la croce – è il contrassegno del cristianesimo. La gerarchia, coi suoi titoli e i suoi onori, è anticristiana. Ma, nella realtà, il cristianesimo non ha reso gli uomini più morali: la colpa è delle persone che hanno istituzionalizzato il concetto di ortodossia, facendo della rivelazione un fraudolento gioco di carte. Che qualcuno sia o no nell'ortodossia, non riguarda per niente la società borghese; anche l'ateo ha infatti diritto alla protezione da parte della società. Il cristianesimo non conosce ortodossia alcuna, perché già il credo atanasiano è stato anticristiano.

Sarebbe stolto, ancora una volta, sottovalutare questo appassionato avversario di tutti i dogmi religiosi solo perché non aveva studiato teologia presso qualche facoltà. Vorrei dare un solo esempio di come il suo buon senso fosse capace di argomentazioni più gagliarde, eppure più sottili, di quanto sapessero fare i teologi. Ebbene, fin dall'inizio della Riforma si erano addotti i più disparati argomenti contro il battesimo infantile; anche Chubb respingeva quel battesimo[58], ma opponendo ad esso la nuova convinzione che il cristianesimo non dovesse essere ereditario. Non dovrebbe bastare quest'unico asserto per mantenere vivo il ricordo di Chubb nei pensosi lettori?

[p.510]

Bolingbroke – I libri con cui vorrei concludere la storia del deismo inglese, provengono nuovamente da un influente statista che per forza o per amore aveva viaggiato in tutta Europa, assorbendo la cultura francese, dopo aver da giovane messo a rumore mezza Londra con la sua vita sfrenata.

Lord **Henry Bolingbroke** (1672-1751) fu sotto la regina Anna segretario di Stato nel gabinetto del whig **Marlborough,** poi capo del ministero tory, caduto dopo la morte della regina, coinvolto nelle sorti del pretendente al trono, venne finalmente indotto da un matrimonio francese a trascorrere quasi sempre in Francia gli ultimi decenni della sua vita. Io non considero un caso che questo tory amico dei francesi fosse chiamato a por fine alla guerra grazie alla pace di Utrecht, una pace oltretutto assai vantaggiosa (acquisto di

[58] Ma Chubb non fu certamente il primo a rifiutarlo. In effetti, già **Tertulliano**, morto nel 220, l'impetuoso padre africano della Chiesa, aveva detto che non si ottiene la fede cristiana per nascita, ma che si doveva diventare cristiani personalmente: *fiunt, non nascuntur Christiani*.)

Gibilterra) per la Gran Bretagna appena riunificata anche formalmente. Ancora pochi anni prima, il più focoso e deciso deista e whig **Toland,** quale agente politico, aveva rinfocolato l'odio contro la Francia, anche mediante le sue relazioni diplomatiche – da noi sopra descritte – con le corti di Berlino e di Hannover. Bolingbroke operò contro la chiamata della nuova dinastia; fu quindi costretto alla fuga (1715), poté rimpatriare dopo sette anni e riavere i suo beni, ma non ridiventare membro del Parlamento, in nessuna delle due Camere. La sua ambizione non gli fece sopportare a lungo di restare in ombra, appagandosi dell'"amicizia" di scrittori come **Swift *e* Pope**; non potendo operare più da uomo politico, si fece scrittore e giornalista. Scrisse articoli e saggi per il settimanale "Craftsman", ostile al governo, e solo in seguito, di nuovo in Francia, le sue lettere sulla storia. Solo in età avanzata, dunque, Lord Bolingbroke si dedicò allo scrivere.

Il coraggio con cui Bolingbroke cercò di ampliare quel pochino di critica biblica del tempo in una critica della più generale verità storica, quel po' di critica ai dogmi in una critica della facoltà conoscitiva, non sarebbe stato certamente possibile se **Locke** non l'avesse preceduto con la sua radicale investigazione psicologica dell'intelletto. Eppure, il superiore stile espositivo di Bolingbroke, arguto pur nel mondano riserbo, è piuttosto non inglese; inglese si vorrebbe definire tutt'al più una certa passionalità con cui egli respinge ogni metafisica, riconoscendo come unica guida l'empiria, e purtuttavia – con un'ipocrisia conscia o inconsapevole – smorza di nuovo tutte le conseguenze della sua libertà religiosa, fino a voler garantire la religione, anzi addirittura la religione dominante, ad uso e consumo delle masse popolari.

[p.511]

Nella sua visione del mondo, Bolingbroke non fu certo uno spirito moderno come Toland; come scrittore, però, egli è molto più vicino a noi, giacché nei suoi scritti trova espressione una forte personalità, libera da ogni pedanteria. Gli si è addebitata questa lontananza dal linguaggio scolastico come una mancanza di metodo; e in realtà egli ha formato il suo stile più sul didascalico poeta Pope che non sui filosofi, dei quali conosceva peraltro benissimo i più famosi contemporanei – Locke e Berkeley -, che anzi aveva superato in campo religioso. Bolingbroke aveva studiato e imparato moltissimo, ma non esibì mai la maschera del dotto erudito. Con piena consapevolezza egli rinunzia a confrontarsi sui dogmi con i teologi del passato e del presente, che hanno falsato la genuinità dell'autentico messaggio di Cristo.

Non proprio con estrema consequenzialità, seppur da scaltro conoscitore del mondo e degli uomini, l'ultimo deista conduce indefesso la sua battaglia su due fronti: contro i teologi e contro gli ateisti. A questo secondo obiettivo sembra averlo indotto principalmente la convinzione (oggi ancora dominante) che la religione debba esser conservata per il popolo; non mi stanco di ripeterlo, perché dobbiamo guardarci dall'attribuire agli illuministi del Settecento la politica democratica dei nostri giorni. Ecco perché il rapporto di Bolingbroke con la fede in Dio è difficile da spiegare come quello, poniamo, di Voltaire; il suo riconoscimento d'un essere supremo è spesso altrettanto intenzionale e chiassoso, la sua professione di fede cristiana, o meglio del cristianesimo primitivo, non è del tutto

insincera, ma d'altronde neanche mai ironica come in Voltaire. Come in **Morgan**, l'odio particolare di Bolingbroke è rivolto all'antico Dio ebraico e al Vecchio Testamento; al punto che osa paragonare coloro che ritengono divinamente ispirati i libri del Pentateuco alla figura del mentecatto visionario Don Chisciotte, che credeva nella verità dei romanzi cavallereschi.

Dottrina di Bolingbroke – Tali intuizioni non possono sorprendere in un autore che, senza riguardi per le consuetudini del mondo teologico e intellettuale verso le celebrità chiesastiche o profane, era solito trinciare i giudizi più duri, elargendo con speciale prodigalità appellativi affini a pazzia o demenza. Analogamente egli qualifica non solo i maestri della patrologia, ma perfino (il "perfino" nel senso del tempo) i filosofi greci; lo stesso Locke – di solito tanto stimato – vien detto una volta pazzo, perché avrebbe creduto nella facoltà di formare concetti astratti (si rileva qui l'influsso di Berkeley).

Che la sua trattazione di tali questioni fosse solamente esoterica, che intimamente pensasse ancor più liberamente di quanto riteneva giusto dire pubblicamente, si evince chiaramente, mi pare, da un passo in cui Bolingbroke fa sua una regola dei sufi, ossia dei mistici ereticali tra i maomettani di Persia[59]; la regola diceva: "Restate nelle convinzioni dei vostri padri, se non trovate motivo per dubitare; altrimenti cercate serenamente la verità, ma guardatevi in ogni caso dal traviare altre persone."

[p.512]

C'è probabilmente un pizzico di pedanteria nel cercare di ridurre in un certo ordine, per non dire in un sistema, i pensieri basilari di questo scrittore; tanto più che Bolingbroke si è vantato a ragione di scrivere com'era solito parlare. Ma **Leland** si è preso questa briga per farne una dettagliata confutazione, eseguendo (II, S.216 segg.) così bene il difficile compito che mi piace riportare qui la sintesi da lui fatta. Ecco dunque, sulla dottrina di Bolingbroke, i sette punti principali:

Esiste un essere supremo, perfetto quanto mai, che è autore di tutte le cose, tanto onnipotente quanto infinitamente saggio; ma noi non possiamo attribuirgli nessuna proprietà morale, diversa dalle sue naturali, in particolare nessuna santità, equità e bontà. Esso non possiede le qualità che noi pensiamo sotto tali concetti; e neppure altre perfezioni che abbiano una somiglianza con caratteristiche umane. Derivare da queste proprietà obblighi morali per l'umanità, o parlare d'una imitazione di Dio, è pura fantasticheria o smania blasfema.

[59] I sufi furono in origine gli asceti dell'Islam; il loro nome gli venne dalla rozza casacca monacale (suf= lana) Fanno la loro comparsa già verso la fine del VII secolo, mostrando in seguito nei loro migliori pensatori e poeti tendenze neoplatoniche e panteistiche, ma solo da un secolo appena sono stati riconosciuti nella letteratura occidentale come eretici di grande levatura. Un buon esempio del sufismo è dato dal romanzo robinsoniano di **Thopail** (I, 270 ss.). Approfitto anche di questa occasione per ribadire il parere che l'Islam è un'eresia cristiana. Il fatto che nell'Islam, tra le dottrine d'un cristianesimo più libero, si neghi soltanto l'infanzia divina di Gesù Cristo non è sorprendente il fatto che alcuni deisti inglesi e i loro seguaci, i predicatori tedeschi della tolleranza, si sentissero attratti dall'Islam; tant'è, come abbiamo già visto, che i sultani protessero ariani o sociniano nei loro Stati vassalli.

Dio ha creato il mondo e stabilito dall'inizio le sue leggi. Adesso, però, non si cura più degli uomini, oppure la sua provvidenza si estende solo sui popoli, ma non ai singoli individui, alle loro azioni o destini.

L'anima non è una sostanza diversa dal corpo. L'uomo si dissolve totalmente nella morte. Credere nella dottrina di futuri premi e castighi può essere utile, ma è pur sempre un'invenzione che non ha fondamento né sulla natura né sulla ragione. Dedurre dalle iniquità terrene la prospettiva di future rimunerazioni è insensato e sacrilego.

La legge della natura mostra tutti i doveri che la ragione può derivare da una considerazione dell'attuale vita umana. Questa legge è evidente e riconoscibile per ciascuno; nondimeno, essa è stata occultata o resa irriconoscibile dai filosofi del passato e dai teologi moderni. Di nuovo, le pene di questa legge colpiscono soltanto interi popoli, non le singole persone.

[p.513]

Poiché le legge naturale è evidente e sufficiente, se ne può dedurre che Dio non ha dato agli uomini nessun'altra rivelazione del suo volere; una rivelazione straordinaria e trascendentale non è necessaria, e nemmeno utile.

E' blasfemo e ateistico ritenere gli scritti dell'Antico Testamento frutto di rivelazione e ispirazione divina; le loro storie sono false e non credibili, la sua religione sconveniente e indegna di Dio. In più, esse contrastano con le sue perfezioni.

Il Nuovo Testamento consta di due messaggi che si contraddicono a vicenda, quello di Gesù e quello di Paolo. Nella sua semplicità, il cristianesimo insegnato da Gesù stesso può esser considerato come annuncio della legge naturale, o piuttosto della religione platonica. Per dire il vero, le dottrine della morte d'un redentore e delle pene e ricompense ultraterrene sono insensate, e non possono coesistere con le proprietà di Dio.

I tre ultimi punti, che riguardano il rapporto di Bolingbroke con la rivelazione ebraica e cristiana, fecero grande scalpore – ben al di là dei confini inglesi – presso teologi e laici, quando furono conosciuti, dopo la morte dell'autore. Noi vi troveremmo qualcosa di nuovo proprio perché Bolingbroke evita per principio ogni apparato erudito, tanto più di natura scolastica, parlando a cuore aperto; se non fosse che le questioni in se stesse (quella della rivelazione, del valore dei libri giudaici, del ruolo dell'apostolo dei gentili) erano state sovente dibattute già dai precedenti deisti. Mi limiterò pertanto ad evidenziare i pensieri di Bolingbroke sui primi quattro punti, ossia ad esporre più precisamente la sua religione naturale, che non è ancora un piatto razionalismo, eliminando per quanto posso alcuni equivoci.

[p.514]

Dio in Bolingbroke – Nella sua asserzione, ripetuta spesso e volentieri, che lui non si

lascia sottrarre dai malvagi ateisti la dimostrazione negativa d'un supremo essere perfetto, si debbono osservare due cose. Primo, che il dio di Bolingbroke non può essere affatto il Dio della Chiesa e della fede popolare, non è insomma il concetto di Dio del comune linguaggio cristiano, quando quell'essere sia stato deprivato a priori delle decisive qualità della tradizione; un Dio al quale non siano applicabili i concetti morali (santità, giustizia, bontà), non ha davvero più nulla in comune col Dio della tradizione monoteistica. Il vecchio nome viene mantenuto senza motivo, e anzi non si vede affatto perché mai questo potentissimo e sapientissimo essere non venga chiamato col nome di Satana. La critica del linguaggio, però, non è affare di Bolingbroke; come d'altronde non lo è dei contemporanei francesi, più celebri di lui.

In secondo luogo, il suo tentativo di prova dell'esistenza di Dio si differenzia da tutti gli altri dell'era antica e dell'èra cristiana per il fatto che l'inglese – discepolo in questo di **Bacone –** ritiene valide soltanto deduzioni a posteriori, dichiarando ogni dimostrazione *a priori* nulla più che vacua fantasticheria di detestabili metafisici. E non dà per buona nemmeno la logora prova "storica" del sedicente consenso di tutti i popoli ed epoche; al naturale raziocinio, anzi, è stato più coerente lo stesso politeismo, più credibile certo dell'astratta fede in un essere supremo.

Ha speciale vigore, nell'età dell'ottimismo, il fatto che Bolingbroke riconoscesse soltanto la potenza e la saggezza di Dio, negandogli semplicemente le qualità morali ("secondo i concetti che siamo in grado di farci"). Quanto alla giustizia e alla bontà di Dio, non troviamo in natura traccia alcuna d'un principio di conoscenza; sarebbe facile, per un ateo, confutare tali dottrine. E neppure possiamo imitare delle qualità che non scopriamo e non comprendiamo. Si ha l'impressione – un secolo e mezzo prima di **Nietzsche** – di sentir parlare un amoralista (dell'età di Voltaire), quando Bolingbroke esclama con insolita forza espressiva: le qualità morali di Dio vengono divorate dalle sue qualità naturali, che è giusto e buono ciò che è bene secondo le leggi naturali, e che soltanto un pazzo può attribuire al Dio (in quanto essere perfetto) delle virtù umane, quali la moderazione o il coraggio. Il suo odio inveterato per tutti gli idealisti in senso ontologico – ovvero contro tutti i metafisici da Platone a Berkeley – lo spinge a polemizzare con squisita malizia contro i religiosi che (come il dimezzato mistico **Cudworth)** hanno la sfrontatezza di parlare di idee divine; sennonché, anche su questo problema, Bolingbroke ha purtroppo il coraggio dell'inconseguenza. Stavo per dire quasi: l'abitudine dell'inconseguenza.

Ciò si spiega assai semplicemente con la genesi dei suoi saggi. Rivela però mancanza di chiarezza il fatto che egli afferma di voler esporre con fiducia, oltre alle dottrine della religione naturale, anche le teorie d'una teologia naturale, decretando così dogmaticamente, per esempio, che Dio è un essere immateriale. Parola di Bolingbroke il quale (lo vedremo tra poco) dubitava peraltro dell'immaterialità dell'anima!

[p.515]

Provvidenza in Bolingbroke – Il secondo problema, quello della Provvidenza divina,

Bolingbroke non avrebbe dovuto neanche porlo, per amor di coerenza; giacché la Provvidenza, se dev'essere cristianamente più che inerte previsione, è insensata non appena Dio è deprivato delle qualità di giustizia e di bontà. Il singolare punto di vista adottato da Bolingbroke è spiegabile – a mio avviso – col fatto che egli, in tutte queste analisi, resta sempre un uomo di Stato per il quale la beneficenza è in fondo più importante della verità. (Nietzsche, nella sua tragica sete di vita, pensava analogamente, solo con maggior profondità.) Per dirla in breve, Bolingbroke pensa che non v'è Provvidenza per i singoli, mentre ve n'è una per grandi gruppi umani. Solo per vanità il singolo si ritiene degno d'una speciale intervento di Dio nelle leggi naturali, e dunque d'un miracolo, giacché ogni intervento della provvidenza contro il sistema della natura sarebbe di fatto un miracolo, un'illuminazione degli spiriti e simili, non meno dell'arrestarsi del sole. Ora, tutte queste obiezioni e l'ironia di Bolingbroke contro l'efficacia della preghiera sarebbero applicabili altrettanto alla fede in un'universale Provvidenza, che si estendesse al destino di interi popoli; sennonché, qui appunto, io ritengo di trovare quel compromesso da statista che trasforma quasi in predicatore il saggista scettico e irridente.

Naturalmente, non argomenta *a priori*, ma vuole anche qui potersi richiamare all'esperienza. Ed eccolo quindi affermare come l'esperienza insegni che la virtù d'un popolo (nel senso della religione naturale) ha condotto sempre al benessere, il vizio alla miseria. E come i prìncipi di media tempra proteggono la Chiesa del loro paese, così Bolingbroke reclama – per le medesime ragioni – severa osservanza delle leggi della religione naturale; anzi, arriva al punto (e lo si sente quasi sghignazzare) da qualificare le autorità civili come luogotenenti della provvidenza! Ecco come un uomo, che nega un Dio buono e giusto e schernisce la fede in una provvidenza individuale come clericale arroganza, malgrado tutto riconosce la religione (la sua, naturalmente) come un sostegno dello Stato.

Immortalità – Analogo, ma un po' più sincero, è il suo atteggiamento verso il terzo problema, quello dell'immortalità dell'anima e d'una giustizia perequativa nell'aldilà. Egli esita ad insegnare esplicitamente la materialità e la caducità dell'anima, ancorché questo materialismo sia palesemente la sua vera opinione; la fede chiesastica, che è anche quella di alcuni deisti, non è dimostrabile con la ragione, ed è forse solo un'ipotesi o un errore della plebe, e tuttavia – stando alle regole d'una buona ragione di Stato – non dovrebbe esser respinta sic et simpliciter. Forse è stata solo l'orgoglio degli uomini ad inventare le sostanze immateriali; e che l'anima sia una di codeste sostanze immateriali non si lascia dimostrare; anche il pensiero è una facoltà come le altre.

[p.516]

"Quando moriamo, muoiono con noi tutte queste forze; possiamo dire con uguale ragione che muoveremo eternamente i nostri piedi, come diciamo che penseremo in eterno." Sulla sostanza psichica, tuttavia, Bolingbroke si è espresso in tempi diversi in modi assai contrastanti; una volta critica **Spinoza** per aver ammesso una sola sostanza, un'altra volta

biasima **Locke,** perché affermava di riuscire a farsi un concetto d'uno spirito. La sua passionalità nelle professioni di materialismo (l'anima è un essere immateriale quant'è vero che due per due fa cinque, ed è nel corpo umano come una forza elastica nell'orologio, *intellectual spring*) è tanto vistosa quanto la sua tiepidezza nelle occasionali esternazioni soprannaturalistiche; e non lascia dubbi sul fatto che lui nega l'immaterialità dell'anima proprio con l'intenzione di riuscire a respingerne l'immortalità. Nondimeno, la fede nell'immortalità non è una mera stravaganza aprioristica: "L'anelito d'una perenne sopravvivenza era così forte che la plebe tra i pagani era pronta ad accogliere la speranza di essere immortale tutt'insieme con la paura di un'eterna dannazione."

Chi nega l'immortalità dell'anima, non deve peraltro negare premi e castighi ultraterreni. Certo, nel trattare questo problema, Bolingbroke si presta a qualche artifizio schermistico; non insegna affatto – assecondando l'ottimismo dominante – che questo mondo è il migliore di tutti i mondi possibili e che la giustizia dei destini umani non lascia nulla a desiderare, epperò schernisce coloro che enfatizzano l'ingiustizia sulla terra derivandone questa istanza: è questo pessimismo che porta difilato all'ateismo! No, a conti fatti, gli uomini se la passano abbastanza bene sulla terra; e par di udire l'uomo politico esclamare: che la gente viva in pace con Dio come con ogni governo! Vien fatto di pensare non all'ideologo **Hegel,** ma al pacioso filisteo **Pope,** caro amico di Bolingbroke, quando questi ribadisce il principio che tutto quanto esiste è anche buono e giusto.

Morale di natura – Il quarto problema, se cioè le leggi di natura siano o no bastevoli in quanto regole dell'agire umano, ha in verità già un carattere anticristiano; però Bolingbroke lo utilizza di nuovo per condurre dispoticamente – come spesso gli avviene – la sua battaglia su due fronti. Gli araldi precedenti del diritto naturale non lo appagano molto più dei teologi; essi intraprendono il loro viaggio da Londra a Parigi passando addirittura per il Capo di Buona Speranza; illuminano con la loro candela un angolo della loro camera contribuendo così all'oscuramento dello spazio rimanente. C'è solo una rivelazione naturale, solo tavole di leggi naturali; forse non vi sono parole di Dio, ma sicuramente opere di Dio. Suprema legge della natura è l'egoismo, che però non esclude virtù sociali.

[p.517]

Bolingbroke ha parlato molto sui doveri che la legge di natura o la religione naturale impongono agli uomini; ma non si può negare che codesti doveri siano assai differenti da quelli dei catechismi clericali. Nei quali si dice per esempio: "dedizione alla volontà di Dio", mentre il significato è "sottomissione al destino". Oltremodo offensivo per animi cristiani – ma segnatamente per il *cant,* l'ipocrita linguaggio inglese – quanto si dice sui doveri della castità, dato che poligamia e adulterio non spaventano affatto l'autore, come non lo scandalizzano i gradi estremi dell'incesto: "Crescete e moltiplicatevi è legge di natura; il modo e la maniera in cui ciò si attui a vantaggio della società, è la legge degli uomini." Ci si immagini come di Bolingbroke, che da giovane aveva per giunta condotto una turbolenta vita sessuale, si sparlasse in Inghilterra, proprio a motivo d'una morale

siffatta.

Quanto Bolingbroke ha scritto su più specifici argomenti religiosi, non ci deve occupare ulteriormente. I più forti deisti, prima di lui, hanno già confutato con una critica più serrata la divinità del Vecchio Testamento, asserendo più apertamente e senza ambagi l'umanità del Nuovo Testamento. Decisivo, anche in Bolingbroke, è che egli cerchi il significato del cristianesimo nella predica della montagna, e dichiari di non poter semplicemente spiegare la mentalità del redentore.

Ciò che soprattutto fece insorgere il clero contro di lui, cioè di aver lamentato mille volte la corruttela della Chiesa, ormai non ha più niente a che vedere col deismo, che rifiuta la rivelazione e, di conseguenza, il fondamento stesso della Chiesa, dichiarando fraudolento il suo magistero, giudicandolo nel miglior dei casi una fantasiosa illusione. Il deismo, dunque, non si presta ad esser punto di partenza per una riforma. Nel suo cuore, oltretutto, Bolingbroke non era più un deista vero e proprio. Come la sua attività di scrittore fu per lui solo un espediente per affermare la sua personalità dopo la coatta rinuncia all'azione politica, così egli giudicava tutte le questioni religiose sempre dal punto di vista dello statista.

Gli autentici deisti – che volessero come **Herbert** salvaguardare i capisaldi del cristianesimo nella religione razionale, o che inclinassero all'ateismo come **Toland** – aderivano con tutta l'anima alla loro battaglia contro la superstizione o contro il cristianesimo; Bolingbroke, invece, vedeva nella Chiesa – come in passato – uno strumento per mantenere il dominio sul popolo, anche se disprezzava questo mezzo. In una lettera a **Swift** (1724) definisce pericolosi i liberi pensatori in quanto essi mirano a togliere una briglia dal muso delle bestie umane. A suo giudizio, tutti i fondatori di religione (e nomina, con qualche cautela, anche **Mosè**) furono impostori che, con la loro legiferazione, mirarono ad ottenere l'ubbidienza del popolo verso le autorità; compito dei sacerdoti è quello di mantenere la fede nelle antiche menzogne e di escogitare le necessarie nuove fandonie; ma anche i filosofi del soprannaturale (e qui paragona quelli tedeschi agli elefanti) hanno contribuito all'istupidimento delle masse. Il popolo deve credere nella Bibbia, senza le frottole della ragione e della teologia.

[p.518] Per se stesso, sia chiaro, Bolingbroke si riserva il diritto ad una critica incondizionata. La tradizionale dottrina della teologia addomesticata – ovvero la religione positiva – è parola terrena, e precisamente parola di uomini che, perlopiù, erano individui assai fragili, assai stravaganti o assai maliziosi (*knavish*). Finissima, al riguardo, l'osservazione che gli evangelisti capivano a stento le epistole di **Paolo**, e che Paolo a sua volta non avrebbe potuto capire le opere di **Agostino**, pur sempre intriso di spirito paolino. Non risparmia alcuna malignità nei confronti della Chiesa e della teologia, pur dichiarando una follia voler mettere la rivelazione al disopra della ragione e, nel contempo, la ragione sopra la rivelazione. Certo, così poteva ragionare soltanto un uomo che non aveva alcuna fede, e non credeva né in una religione positiva né in quella razionale.

Fine del deismo – Ciò che in poco tempo, con Hume, avrebbe distrutto – come risvolto del suo grande scetticismo filosofico – ogni teologia tutt'insieme col deismo, e ciò che essendo ancora in vita Bolingbroke portò con **Henry Dodwell** (il figlio del teologo ortodosso) al tentativo di dimostrare logicamente la contraddizione nel concetto d'una religione razionale, ebbene, tutto ciò prefigurava, già in Bolingbroke, il tramonto del movimento deistico. Senza metodo scientifico, senza basi filosofiche, lo statista britannico presentì le debolezze del deismo, non cercò di nasconderle e pose fine così al movimento, quantunque ne utilizzasse sovente le parole d'ordine.

Come prima di lui Machiavelli, come dopo di lui Napoleone, Bolingbroke fu uomo politico senzadio, e vide nella fede popolare un'ideologia dalla quale, come da altre false concezioni, c'era da ricavare dei profitti. Il fatto che in Inghilterra, da quell'epoca in poi, un certo cristianesimo esteriore diventasse sinonimo d'opportunismo e di perbenismo – una *respectability* che non si può invero chiamare a pieno diritto ipocrisia -, ebbene, questa realtà non dovrebbe farci pensare che, nel paese del deismo, la lotta anticristiana stesse per spegnersi completamente. Ci occuperemo presto, infatti, dello storico **Gibbon** e del poeta Byron.

[p.519]

"Ecce homo" – Qui anticipiamo intanto un libro "maledetto", uscito anonimo nel 1799 sotto il titolo di "*Ecce homo*". **Gesù** vi appare come un visionario e un prestigiatore; già, perché nel fondare religioni le cose vanno come nel gioco delle carte: *one begins with being dupe and ends with being knave.* Al figlio del falegname tutto andò storto nella vita, eppure finì per diventare, dopo la morte, legislatore e dio di popoli acculturati. Con la più rozza psicologia si narra la vita di Gesù, la nascita della leggenda della risurrezione e la formazione dei vangeli, che l'autore scredita completamente. Ecco il suo giudizio sull'egemonia mondiale del cristianesimo: "La croce fu il vessillo sotto cui si radunarono i folli per inondare di sangue la terra." L'ignoto autore si richiama ancora a **Toland**, a Collins, a **Woolston** e ad **Annet**[60]**,** ma ormai anche ai materialisti francesi, in special modo a quel "*Le Christianisme devoilé*" – il libro di un'epoca nuova – che era scaturito dalla cerchia di **Holbach** (1767) e fece molto divertire il presunto deista Voltaire. Così in Inghilterra, dove il movimento deistico – quale tardo esito del Rinascimento, del socinianismo e della lotta politica di liberazione – si era nutrito ed era cresciuto, era ritornata di nuovo potente la temperie culturale della nuova Francia, che aveva portato avanti il deismo secondo il suo genio.

[60] **Peter Annet,** il deista morto nel 1768 in estrema miseria, andò molto più in là di Woolston nel combattere il miracolismo. Fatto bersaglio di continue persecuzioni, rinchiuso una volta perfino in galera, Annet attaccò senza riserve la storia della resurrezione e la "nuova religione" dell'apostolo **Paolo**. Per le risurrezione, gli apostoli non erano classici testimoni, in quanto interessati nella vicenda; e quanto alle apparizioni degli angeli non è lecito appellarvisi, visto che gli angeli sono creazioni delle menti umane. Non è sulle favole, non è su Pietro e Paolo che dovrebbe fondarsi la vera religione, men che meno su eventi "storici". Gli scritti decisivi di Annet uscirono dal 1744 al 1748. L'affinità finora mai rilevata (per quanto ne so) coi Frammenti di Wolfenbüttel, è così grande, che una ricerca darebbe certamente i suoi frutti: quanto ha preso **Reimarus** dall'inglese Annet? Reimarus iniziò l'opera segreta della sua vita verso il 1744 e vi lavorò per 20 anni.

Deismo sul continente – Prima infatti che uscissero gli scritti di Bolingbroke, subito dopo la sua morte, il deismo inglese fece sentire i suoi effetti sul continente. In linea generale, si può dire che il deismo anticristiano era divenuto in Inghilterra, a poco a poco, l'opinione della classe dirigente, senza che per questo fosse mutato alcunché nel rapporto fra Stato e Chiesa. Già l'ardito psicologo Locke doveva scendere a patti con la religione, e ancora lo spregiudicato filosofo **Hume** era costretto a trattarla con cautela.

In Germania, da principio, proprio questo deismo inglese fu recepito soltanto dalla repubblica dei dotti, dai figli di pastori che avevano sbagliato il loro mestiere, dagli illuministi, pochissimi dei quali (**Reimarus e Lessing**, per molti aspetti anche **Herder**) cercarono di rimodellare le tesi negative dei britannici in un ideale di umanità, mentre la maggioranza annacquava le idee con ogni tipo d'acqua pulita e sporca.

[p.520]

In Francia , quello stesso deismo inglese venne sviluppato da tutto il gruppo dei cosiddetti Enciclopedisti, ora con maggior passione, ora con più maligna arguzia, generando nella "società" francese uno spiccato indifferentismo verso la Chiesa e trasformando – oltre i confini francesi – un gran numero di prìncipi europei, specialmente nordici, in avversari personali e politici del cristianesimo. Prossimamente, dovremo addentrarci con precisione nell'evoluzione intellettuale che si riconduce, in linea generale e con ragione, agli enciclopedisti francesi, giacchè In Francia la religione razionale – molto più conseguentemente e infine anche più visibilmente che in Germania – procedette all'abolizione del cristianesimo e, una volta, perfino alla destituzione di Dio.

Bolingbroke: Lettere sulla Storia – Il libro più moderno della tarda età dell'Illuminismo deistico in Inghilterra, un'opera che si legge ancora oggi con piacere e con profitto, sono le Lettere sulla Storia che Bolingbroke scrisse verso il 1735, durante il suo esilio francese. Videro la luce per la prima volta a cura di Pope nel 1738, in un'edizione privata, e pubblicamente nel 1752, dopo la morte di Bolingbroke, sotto il titolo "*Letters on the Study and Use of History*". Lessing giudicò l'opera inglese, il cui autore "parla spesso alquanto *cavalièrement* della Bibbia", abbastanza importante, tanto da dover strigliare il primo traduttore tedesco per gli errori commessi. Anche una traduzione francese, a cui Bolingbroke deve aver contribuito e in cui colmò alcune lacune che **Pope** aveva ritenuto necessarie, vide la luce a Berlino (non, come dice il titolo, a Lipsia) nel 1752, ed era dedicata a Federico il Grande. Orbene, le Lettere di Bolingbroke hanno esercitato cospicua influenza sulla visione che della storia ebbe **Federico**, nonché sulla storiografia di Voltaire (e quindi sulla filosofia della storia in Occidente). In posti di responsabilità, del resto, Bolingbroke aveva contribuito a fare la storia, prima di indagarne la teoria.

Ecco, non si dovrebbero leggere opere storiche per passatempo, così come si sfogliano romanzi o si gioca a carte; ma perfino i manovali filologici della storiografia praticano solo un genere speciale di ozio, potendo vantarsi solo d'un tipo peculiare d' ignoranza. La

storia perfeziona la nostra esperienza, che è manchevole sotto un duplice riguardo: noi nasciamo cioè troppo tardi per vedere il principio di molte cose, e moriamo troppo presto per vederne l'esito. La storia supplisce ad entrambe le manchevolezze. E' l'esperienza che ci offre la storia, dato che in essa tutto avviene con fenomeni naturali; dacché sono tramontati i tempi della profezia e dei miracoli, dobbiamo accontentarci di guardare al futuro in base a ciò che è accaduto.

[p.521]

La storia antica non può fornire un tale profitto, men che meno la storia biblica, denominata storia sacra. Vero è che ebrei e cristiani raccontano un'infinità di favole sull'attendibilità dei loro libri canonici, sulla dipendenza dei pagani dal sapere ebraico; ma è fuor di dubbio che la storia ebraica restò del tutto sconosciuta, o disprezzata, al di fuori del mondo ebraico, fino a quando il cristianesimo cominciò ad avvalorare le predizioni dell'Antico Testamento. Se ne esce al meglio ipotizzando che la Bibbia possa essere parola di Dio in tutti i passi di carattere religioso o profetico, ma che è certamente umana e fallibile là dove vuol fare della storia. La creazione del mondo e del primo uomo viene raccontata come se i narratori vi avessero assistito; si ascolta il vaticinio del patriarca Noè come se l'uomo fosse ancora ubriaco.

Ma non per questo bisogna considerare tutta la storia come leggenda; soltanto la reputazione delle Chiese ha snaturato e falsato la storia sempre, presso tutte le religioni; diverse religioni – e specialmente le diverse sette della medesima religione – hanno generato e accumulato menzogne su menzogne. Dal che si deduce che pagani, ariani e altri eretici non erano poi così brutti come li rappresentano gli ortodossi. Eppoi non è lecito aver cieca fiducia nemmeno nei contemporanei d'un avvenimento, specialmente quando costoro sono stati partecipi del fatto che riportano. E il dinamico statista Bolingbroke esprime il suo giudizio: è insensato leggere libri di storia senza pensare personalmente; ma è altrettanto insensato pensare senza agire. E si prende gioco degli storici oziosi che credono di moltiplicare la conoscenza storica per mezzo di aneddoti superflui.

Ma ecco, nella lettera 5°, Bolingbroke porre inopinatamente la questione: perché mai i religiosi, nella loro battaglia contro il deismo, commettono tante disonestà? La verità d'una religione non è che una verità storica; e quindi, quando le prove per la verità del Cristianesimo vengono procurate mediante la falsificazione di cronache e di prodigi, tutto ciò non può che suscitare forti pregiudizi contro ciò che dovrebbe esser dimostrato. I modi e la maniera con cui – dai primi padri della Chiesa fino alla Riforma – si è fatto abuso delle sacre Scritture, porta a concludere quanto segue: se la parola di Dio non possiede abbastanza chiarezza, attendibilità e precisione da poter servire da criterio della fede e per la vita, se la tradizione della Chiesa è stata inquinata, contaminata dai primi tempi fino a Lutero e Calvino, allora non rimane più nessun criterio per sceverare il vero cristianesimo. Insomma, o questa religione non era una istituzione divina, oppure le porte dell'Inferno hanno finito per prevalere sulla Chiesa.

[p.522]

Bolingbroke non sarebbe un inglese se, dopo questa invettiva contro la religione cristiana, non indagasse senza radicalità le relazioni fra Stato e Chiesa. Dopo sarcastiche osservazioni sui governi assoluti di Turchia, Francia e Cina, viene a trattare dell'Inghilterra, dove si sono almeno conservate le forme d'una libera Costituzione e dove il re non è che il primo servitore del suo popolo. Con uno sguardo storico che non si lascia fuorviare da frasi teologiche, Bolingbroke precisa la differenza fra le sorti che la Riforma ha avuto in Inghilterra e in Francia: Enrico VIII divise con il clero inglese e col popolo inglese il bottino sottratto al papa e ai monaci, mentre Francesco I si spartì col papa il bottino rapinato al suo popolo, agli altri paesi e agli ordini religiosi. Per cui in Francia ci guadagnò il re soltanto, in Inghilterra il popolo e la corona. Le rimanenti osservazioni costituiscono un giro d'orizzonte sulla storia d'Europa fino alla pace di Utrecht, una difesa della politica a cui Bolingbroke aveva contribuito. Ma di religione non si parla ormai più; non è più un motivo dell'azione, ma neppure un bene che debba esser protetto.

Rivelazione – In altri scritti, buttati giù con una certa superficialità, Bolingbroke ha espresso con alterna sincerità la sua opinione sul rapporto fra Stato e religione. Nei confronti delle positive religioni egli ha sempre la medesima avversione che per qualsiasi metafisica teologica o filosofica. Ai suoi occhi, quella del teologo è sempre una maschera buffa; come se pensasse ancora al suo primo maestro di religione, un puritano il cui orgoglio consisteva nell'elaborare 119 sermoni sul salmo numero 119! E' pur vero che Bolingbroke non manca occasione (in una lettera a Swift, il canonico) di denigrare tutti i liberi pensatori, definendoli persino pestiferi; pur tuttavia, la religione naturale è per lui perfetta e immutabile fintanto che non muteranno Dio e gli uomini. Dall'immutabilità della vera religione segue, con estrema probabilità, che Dio non si sia rivelato in modo speciale, che noi possiamo attenerci alle opere di Dio senza bisogno di credere in una parola divina. Anzi, ogni speciale tipo di rivelazione contraddice alla saggezza divina.

Ma la professione in una tale religione razionale non impedisce il politico dal reclamare un certo esteriore riguardo per quella religione introdotta dallo Stato; si gode libertà di pensiero, è consentito dubitare della religione del proprio paese, ma sarebbe preferibile non trarre in inganno altre persone. Allo stesso modo, dunque, dei saggi dell'antichità, che furono deisti non meno validi degli inglesi del Settecento, non considerando assolutamente premi e castighi ultraterreni quali verità dimostrate, e partecipando magari alle usanze tradizionali della superstizione popolare.

[p.523]

Dell'inverosimiglianza d'una speciale rivelazione, Bolingbroke, senza rinunziare al suo stile conversevole, adduce alcuni argomenti che si cercherebbero invano presso deisti più dotti. Ove i miracoli narrati nell'Antico Testamento fossero davvero accaduti tutti dinanzi agli occhi di tutti, sarebbe proprio questo il più grande dei miracoli, il fatto cioè che una religione talmente "autenticata" non fosse accettata subito da tutto il mondo; e ancora, che gli ebrei definissero l'essere supremo con un nome proprio, basterebbe già ad avvalorare

l'ipotesi che essi trasportassero su un trabiccolo una locale divinità protettrice; infine, gli accessi di rabbia e di vendetta (ma anche di iniqua predilezione) da parte del Dio, che si raccontano nell'Antico Testamento, in altri luoghi non verrebbero ascritti neppure al più temibile mostro, eppoi sarebbero più riprovevoli di qualsivoglia opinione ateistica.

Ciò che Gesù Cristo, quanto a culto razionale e alla morale secondo ragione, ha pure aggiunto all'ebraismo, è stato poi falsificato dalla teologia; senza contare che la morale dei buoni pagani è stata più completa e più ordinata della morale del Vangelo. Inoltre, l'immortalità dell'anima non rientra – come detto – tra gli articoli della fede razionale; la giustizia perequativa in un mondo ultraterreno, anzi, racchiude già l'ipotesi che Dio agisca ingiustamente nella vita terrena; ciò nondimeno, la credenza nell'immortalità è probabilmente utile alla limitazione dell'umana malvagità. Dove si percepisce già il tono dei miscredentissimi "philosophes" francesi.

Il Bolingbroke di Voltaire – Chi, per istruirsi e per svagarsi al tempo stesso, vuol conoscere a fondo le idee di Bolingbroke, si legga il ritratto che ne fece **Voltaire** sotto il titolo "*Examen important de Milord Bolingbroke*" già nel 1736, allorquando il maestro francese sembrava non proporsi compito più elevato se non d'introdurre in Francia la filosofia naturale inglese, la psicologia inglese e il deismo inglese. Quanto ha imparato da Bolingbroke, ecco Voltaire sciorinarlo ai suoi connazionali con tutta la sua grazia e la sua mordacità, in modo totalmente disinibito. Con molti ingredienti suoi personali. Solo che non rivela il proprio nome, pregando il lettore di non tradire il portatore della luce. La traduzione, liberissima, passa in rassegna con gratitudine tutte le concezioni anticristiane di Bolingbroke[61].

[p.524]

Come noi affidiamo spesso il nostro corpo ad un ciarlatano, così lasciamo la nostra ragione in balìa dei teologi, legati con giuramento ad una determinata setta. Ogni popolo ha però il dovere di ricercare i fondamenti della propria fede. Bolingbroke vuole esaminare tutto personalmente, per il proprio ammaestramento; ma non vuole toccare la Chiesa anglicana, perché è riconosciuta dalle leggi dello Stato ed è, oltretutto, la più ragionevole di tutte le religioni d'Europa. Il primo quesito è comunque questo: la religione ebraica – cioè a dire il fondamento della religione cristiana – è veramente opera di Dio?

Innumerevoli errori e contraddizioni stanno a dire il contrario. **Mosè,** la cui storia è insensata e barbarica, al paragone dei quali il libro di Don Chisciotte appare come un manuale di geometria, non era migliore degli altri stregoni del faraone; solo nello spidocchiarsi era superiore a loro. Ad un saggio, al giorno d'oggi, si dà dell'empio senzadio quando s'indigna di tali idiozie. Che senso può avere, ormai, interrogarsi sul valore reale

[61] Ancora 40 anni dopo (1776) il vecchio Voltaire darà testimonianza di quanto egli sia debitore allo spirito inglese e di come egli vada fiero di aver importato per primo in Francia la conoscenza di Locke e di Newton. Per la verità, l'occasione per questa confessione (contenuta in una lettera indirizzata All'Accademia di Francia) è piuttosto strana, e non proprio lusinghiera per il giudizio di Voltaire sull'arte. Aggiungendo di aver fatto conoscere per primo in Francia anche Shakespeare.

del Pentateuco? Con pari ragione si potrebbe cercare di scoprire chi ha scritto le sciocche leggende dei figli di Aimone, di Roberto il Diavolo, del Mago Merlino, o chi per primo ha scritto qualcosa su **Zeus**. Se Mosè ne fosse stato davvero l'autore, come affermano ancora certi pedanti, avrebbe dovuto esser internato in un manicomio.

Il racconto della creazione del mondo, poi, è tutto da ridere. Ma che ci si può mai aspettare da un popolo, i cui costumi non erano meno stupidi delle sue leggende? Ciò che si racconta delle donne e degli uomini ebraici, comprese le antenate dell'ebreo che passa per un dio, è disgustoso; fosse vera anche una sola di quelle storie, allora tutti i popoli avrebbero dovuto coalizzarsi per annientare quell'etnia; ma se non sono vere, allora non si è mai mentito più stupidamente. Tutti i popoli orientali hanno avuto i loro profeti, i quali erano imbroglioni e fanatici; il primo profeta – come è stato detto una volta – fu il primo impostore, che s'imbatté in uno stupido. E strillano alle masse come gli imbonitori per smerciare le loro panacee: comprate le mie pillole e guardatevi dalle imitazioni!

Le profezie del Vecchio Testamento sono monumenti di assoluta demenza, della più sfrenata dissolutezza; una persona istruita getta via tali scritti con raccapriccio, e leggerà con più gusto i Viaggi di Gulliver o le storie di Atlantide.

[p.525]

Le profezie del Vecchio Testamento sono monumenti di assoluta demenza, della più sfrenata dissolutezza; una persona istruita getta via tali scritti con raccapriccio, e leggerà con più gusto i Viaggi di Gulliver o le storie di Atlantide.

L'uomo al cui nome si ricollega la fondazione del cristianesimo apparteneva al popolo minuto; individui del genere fanno chiasso contro il governo, finendo come caporioni di sette o sulla forca. Successivamente, nella nuova setta nata intorno a Gesù, si raccolsero alcuni capi che sapevano leggere e scrivere, e misero in circolazione un grande numero di cosiddetti vangeli; tra codesti libri è specialmente notevole il **Sepher Toldos** (l'irrilevante vita di Gesù che racconta l'adulterio di Maria con Panther), perché la sua cronaca è meno inverosimile di quella degli altri vangeli. La sedicente professione di fede degli apostoli vide la luce solo quattro secoli dopo, eppure vincola ancora tutti gli adoratori di Cristo (*christicolists*). Con espressioni più forti di disprezzo l'autore si rivolge contro la persona e i miracoli di **Paolo;** mai era esistita prima una leggenda così pazza, fanatica, tanto disgustosa quanto raccapricciante. Oltre tutto, né nei vangeli né nelle epistole di Paolo si trova qualcosa a cui la teologia cristiana possa far preciso riferimento.

Se i primi seguaci di Gesù si erano richiamati alle profezie del Vecchio Testamento, in seguito vennero effettuate innumerevoli falsificazioni per dimostrare la verità dei vangeli: lettere di **Pilato**, epistole del filosofi Seneca, versi sibillini. Si annunciò la fine del mondo e l'avvento della nuova Gerusalemme, sicché, a causa di tali scempiaggini, l'Europa fu sommersa dal sangue. Molte persone, peraltro pagate per questo, seguitano a propugnare ancora oggi l'autenticità di gran parte di quei falsi.

I Padri della Chiesa non se la cavano meglio degli apostoli. La storia dei dogmi viene trattata con scarsa accuratezza storica e con inaudita violenza, quale fondamento del più mostruoso edificio che abbia mai disonorato la ragione; eppure si precisa già correttamente che l'affermarsi dei dogmi condusse fin dal principio ai rozzi conflitti da cui sarebbero poi scoppiate tante cruente guerre civili. Sì, l'intolleranza si è diffusa per il mondo solo per mezzo del cristianesimo dogmatico. Ciò che solo **Gibbon** avrebbe poi dimostrato scientificamente, lo afferma già il voltairiano "*Examen important*": il numero dei martiri cristiani fu ingrandito con grande esagerazione, mentre infinitamente maggiore fu per contro il numero degli eretici uccisi dalle sette cristiane.

[p.526]

Con crescente livore viene trattato l'imperatore **Costantino** il Grande, nonché la battaglia per la dottrina trinitaria. "In realtà, i nemici teologici di quel tempo erano intriganti non meno astiosi di quelli coevi, i prìncipi del IV secolo non meno ignoranti di quelli odierni; né essi né i loro ministri capivano qualcosa della questione, e giudicavano ora a destra ora a sinistra."

I due primi imperatori cristiani erano despoti infami che non credevano né al dio pagano né a quello cristiano; o, forse, speravano – in modo tanto atroce quanto vile – di espiare i loro delitti facendosi battezzare prima di morire. "Questo infausto pensiero fu per il genere umano più rovinoso delle più orrende passioni." Va da sé che l'imperatore **Giuliano** – al quale rimase l'appellativo di "apostata" – venga tanto più esaltato: egli morì troppo presto per fare la felicità del suo regno. Fosse vissuto più a lungo, avrebbe eliminato il cristianesimo. Fu Giuliano, forse, l'uomo più grande mai passato al mondo.

Sotto gli imperatori successivi proseguì la battaglia intorno a dogmi irrazionali, ossia intorno a quesiti che avrebbero meritato di esser dibattuti da un **Rabelais**, da un **Swift** o da un Arlecchino. Finché il cristianesimo fu annientato – almeno nell'Impero Romano d'Oriente – ad opera dell'Islam, che senza dubbio era più equilibrato del cristianesimo: una religione quasi altrettanto pura e bella quanto quella dei colti cinesi.

"*On n'y adorait point un juif en abhorrant les Juifs; on n'y appelait point une juive mère de Dieu; on n'y tombait point dans le blaspheme extravagant de dire que trois Dieux font un Dieu; enfin on n'y mangeait pas ce Dieu qu'on adorait , et on n'allait pas rendre à la selle son Créateur.*" Ancor più veementi, se possibile, sono gli attacchi contro le violenze e i sacrilegi della Chiesa romana. Ciascun parroco è costretto ad abbassare gli occhi dinanzi ad una persona onesta e costumata. A Roma, a tutti gli altri misfatti, si aggiunge anche l'ipocrisia. I papi considerarono assurdi i loro stessi dogmi, per cui vennero sedotti all'ateismo.

Si obietterà: ma cosa volete mettere al posto della religione cristiana che voi esecrate? E si risponde: "Ma come? Una belva ha succhiato il sangue ai vostri cari, io vi consiglio di liberarvi da questa bestiaccia; e voi state a chiedere ancora che cosa dovrete mettere al suo

posto!". Per dire il vero, la ragione di Stato è una faccenda assai diversa da quella riguardante la verità. Sarebbe pericoloso scrollarsi di dosso tutto il cristianesimo, d'improvviso, come pure il cattolicesimo. Sicuramente sarebbe auspicabile abbattere gli idoli e introdurre più pure funzioni divine; ma il popolo non è ancora così progredito. Per ora, basterebbe tenere a freno il clero con le leggi, illuminare i laici e tentare di trasformare a poco a poco i religiosi in buoni cittadini.

[p.527]

Voltaire e Bolingbroke – Come supplemento, Voltaire presenta un carteggio, inventato di sana pianta, tra Bolingbroke e un altro lord inglese; quasi ci rimettono la loro reputazione spiriti liberi come Grozio, Cartesio, Pascal, Clake e Newton, i quali debbono sopportare, per qualche loro arretratezza, di esser dipinti come dei mentecatti pericolosi per la collettività. E qui si lascia cadere (in un certo senso a quattr'occhi) quello speciale riguardo verso la Chiesa anglicana; in Inghilterra, non si viene avvelenati per venti barattoli (come dai croupier di Roma), ma pur sempre, in ogni modo, per cinque o sei bussolotti.

Notoriamente, Voltaire ha molto spesso mirato all'identico bersaglio (per l'ultima volta nel 1777, solo un anno prima della morte) nello scritto "*Histoire de l'Etablissement du Christianisme*". La sua spietata avversione al cristianesimo e, solo indirettamente, contro l'ebraismo e gli ebrei, è ancora viva e fervida come quarant'anni prima. Questa volta, egli non parla dietro la maschera di Bolingbroke, ma si riferisce tanto più spesso ai deisti inglesi, a Toland, Collins, Tindal, persino a **Herbert di Cherbury**. I blasfemici affondi contro Gesù e i suoi apostoli non sono più così spiritosi come un tempo, ma hanno forse un effetto ancor più pericoloso. Per l'ultima volta, il vegliardo lancia il suo "*Ecrasez l'infame*" in faccia alla cristianità. Non gli è ancora passata la voglia di riderne. Il problema della consostanzialità di padre e figlio gli ricorda quella scolastica, intraducibile "sublime scemenza": *utrum chimaera bombinans in vacuo possit comedere secundas intentiones.*

E Voltaire, ancora una volta prima di morire, si erge in tutta la sua grandezza, nel suo estremo appello alla tolleranza. Se la sopportazione non fosse il frutto della sua fatica, non avrebbe avuto alcuno scopo rimestare gli antichi pozzi neri d'un piccolo popolo che un tempo appestò un angolo della Siria, per riportarne alla luce ogni sorta di letame. Non avrebbe avuto alcun senso indagare, per fedeltà alla storia, la genesi e lo sviluppo d'una superstizione così ingloriosa e nefanda.

[p.528]

Inghilterra e Francia – Ho potuto ripetere in buona coscienza le blasfemie di Bolingbroke nella forma esasperata a loro impressa da Voltaire, perché lo statista inglese dichiarò più d'una volta di non esprimere ancora interamente la sua vera opinione (ovvero il valore paritetico della teologia cristiana e della mitologia pagana). Ma anche perché l'interazione tra il pensiero libertario inglese e quello francese si fa specialmente evidente in questa cooperazione fra Voltaire e Bolingbroke. Da principio, era stata certo la Francia ad esser dipendente dai più animosi deisti inglesi; ma successivamente – a partire da **Monte-**

squieu – il più leggero e leggiadro stile dei francesi si riverberò sull'Inghilterra. In particolare, dalla metà del Settecento in avanti, la società londinese fu per di più contagiata dalla moda dei salotti parigini, che al mondo femminile concesse un'influenza sulla pubblica opinione mai verificatasi prima di allora.

Salotti inglesi – Lodatori di tempi e costumi passati (come l'altrimenti gradevole **F.C.Schlosser** nella sua eccellente "Storia del XVIII secolo") non trovano abbastanza parole di disprezzo per il fatto che – a Londra come a Parigi – la direzione del gusto letterario sfuggisse alle accademie e venisse rivendicata a sé dalle donne. I nemici delle donne, che vorrebbero proibire la penna alle scrittrici per riservar loro – nuovamente ed esclusivamente – le mansioni del partorire, di allattare ed educare i bambini, addossando alla sola emancipazione femminile tutte le calamità del tempo, hanno però totalmente ignorato che la nuova egemonia letteraria dei salotti altro non era che un fenomeno parallelo della realtà più importante: il "terzo stato" s'era fatto strada, la *ville* era diventata altrettanto importante (in fatto di gusto) quanto la *cour*; e le mogli degli arrampicatori sociali della borghesia – donne ambiziose le cui doti non bastavano soltanto per le imprese dell'arte, e che quindi potevano emergere nei campi dell'arte solo dominando la moda – incominciavano a dettar legge all'arte e alla letteratura, col denaro che i loro mariti guadagnavano in borsa o col gioco. Ci voleva certo molto impegno per raccogliere nel salotto la società nuova, per appagare con cibi e bevande i vecchi incontentabili signori e, al tempo stesso, i giovani insaziabili talenti. E, in più, con un'irresistibile "conversation". Infine, i nemici delle donne (compreso il democratico e libertario **F.C.Schlosser**) dimenticano che la letteratura, assoggettandosi alle donne, si liberava nel contempo anche dalla tutela della Chiesa.

Negli ultimi tempi, il giogo dei prelati si era alleggerito, ma col dogma cessava la mitezza dei prìncipi ecclesiastici, sicché gli scrittori dovevano conformarsi – volenti o nolenti – alla massiccia pressione devozionale. Nei salotti di Parigi (ché a Londra le cose stavano sì diversamente, ma in fin dei conti si assimilavano) circolava infatti un'infinità di abati, ma questi giovani carrieristi in abito talare si adattavano volentieri all'atmosfera illuministica imposta col sorriso dalla padrona di casa; che poi veniva imposta anche là dove l'ispirazione era conservatrice, puritana, o addirittura un po' bigotta. E non basta: dietro le levigate forme salottiere delle "bas bleu", donne intellettuali e pedanti, si nasconde maldestramente un radicalismo — fondato ora sull'ignoranza, ora su una smodata sincerità, che in Francia stava per condurre a poco a poco (eppur difilato) verso la grande Rivoluzione, e che in Inghilterra, solo pochi decenni dopo, farà del giovane **Lord Byron** un puro ribelle.

[p.529]

Faremo presto conoscenza dei libertari salotti di Parigi che – conformemente al carattere della società francese – esercitarono un'influenza ancora più vasta. Ma anche in Inghilter-

ra, favorita dai due **Walpole** (dal ministro, che solo come politico fu nemico mortale di Bolingbroke, e dal memorialista), finì per trionfare lo stile di vita francese: grazia e frivolezza dell'egemonia femminile.

E qui non è lecito confondere due nomi pressoché uguali. Lady **Mary Wortley Montagu** (1689-1762), celebrata per la sua lotta a favore della vaccinazione antivaiolosa e in seguito per le sue lettere di viaggio, radunava nella sua villa di campagna presso Londra perlopiù innocui spiriti liberi, quali **Pope, Addison** e **Steele**; mentre Madame **Elisabeth Montagu**, acquisita all'aristocrazia inglese solo per via matrimoniale, era già stata ammirata a Parigi per la sua cucina e per la sua critica anche da **Gibbon**, per poi mettersi a Londra alla testa del movimento intellettuale, appoggiata da cortigiani e da letterati.

Più borghesi, anche spiritualmente più arretrati, sotto l'influenza di Johnson, erano i salotti della signora **Vesey**[62] e della signora **Thrale**. Tuttavia, dalle lettere di **Horace Walpole,** dalle memorie di viaggiatori francesi (come Morellet e Raynal) si può apprendere che i frequentatori inglesi di questi salotti (tra i quali uno dei più taglienti schernitori fu William **Pulteney,** futuro conte di Bath), quanto a disprezzo per la religione, se la vedevano tranquillamente non proprio con Voltaire o con Diderot, ma direttamente coi piccoli e chiassosi compagni dell'ateismo. Solo lo spavento per il distacco dell'America, e lo sgomento ancor più grande per gli sviluppi della Rivoluzione francese porteranno una totale reazione nella società di Londra; tanto che **Edmund Burke**, combattente nei suoi verdi anni per ogni libertà politica, diventerà portavoce ufficiale del regresso politico e religioso.

[p.530]

13. UOMINI LIBERATI E UOMINI GENIALI

SHAKESPEARE – HOBBES – KORTHOLT – FILOSOFIA INGLESE – ATEISMO DI HOBBES – LOCKE – LETTERE SULLA TOLLERANZA – SVILUPPO DELLA TOLLERANZA – LOCKE IN OLANDA – JONATHAN SWIFT – IRLANDA – ABOLIZIONE DEL CRISTIANESIMO – I VIAGGI DI GULLIVER – HUME – DIALOGHI DI HUME – STORIA NATURALE DELLA RELIGIONE – IMMORTALITÀ – SUICIDIO – ATEISMO SCETTICO – CONCETTO DI CAUSA – CRITICA LINGUISTICA – CAUSALITÀ – HUME E KANT -

Shakespeare – Prima di passare in rassegna la schiera degli uomini eccezionali, degli

[62] Solo alle poco eleganti frequentatrici del salotto Vesey toccò il nomignolo di *blue-stockings*; così vennero chiamati, intorno al 1650, i membri puritani del Parlamento che non erano ammessi a corte già a causa dei loro calzettoni blu, non approvati dalla moda del tempo; analogo scandalo suscitarono intorno al 1750 le signore amanti delle belle lettere, ma retrograde nell'abbigliamento alla moda. In Germania, già in precedenza, ebbe corso la parola "Blaustrumpf"/calza blu/ per designare il diavolo; la medesima suggestione verbale, quale prestito linguistico di *blue-stocking*, entrò nell'uso generale per indicare le donne scrittrici. – Appartenne al salotto di Elisabeth Montagu anche il parlamentare **Pulteney** (1682-1764), un oratore parlamentare tanto brillante quanto privo di carattere che, per avidità e orgoglio ferito, passò da Walpole all'opposizione con Bolingbroke, finendo per vendersi alla corte in cambio di alte cariche e titoli. Malgrado le sue doti, non regge il paragone con gli uomini autorevoli dei contemporanei salotti parigini.

autonomi pensatori inglesi ai quali l'umanità deve molto di più che la sola liberazione da certe catene chiesastiche, ai quali deve i progressi decisivi nelle più avanzate frontiere della conoscenza, vorrei ricordare almeno di sfuggita il più fiero inglese – il poeta **William Shakespeare** (1564-1616) -, che rientra in questo contesto solo per un enigma insoluto. Eccolo: Shakespeare fu cattolico o protestante? Gli storici della letteratura trattano la questione dalla loro piccola prospettiva filologica; non diversamente dai quesiti sui rapporti d'amore o d'amicizia del poeta. Ma la pura negativa circostanza che il problema della confessione di Shakespeare, malgrado ogni fatica fatta, sia rimasto senza risposta, è una nuova pagina gloriosa – passata fino ad oggi inosservata – del genio.

Dei suoi contemporanei, anche di quelli che non c'interessano per niente, conosciamo la confessione; di Shakespeare, sul quale esiste una biblioteca di studi e ricerche, non la conosciamo. E l'unico biografo di cui potremmo fidarci, ossia lo stesso Shakespeare, su questo punto tace; persino nel dramma "Enrico VIII", in cui egli rappresenta il distacco dell'Inghilterra da Roma. E' lui l'unico inglese – in un'epoca lacerata e sconvolta da tensioni teologiche – a considerare la propria confessione non meritevole di menzione. E' quindi ancora più libero di Erasmo, giacché non soffre neppure del fatto di non appartenere ad alcuna parte. Shakespeare fu probabilmente così ricolmo di musica, da non sentire alcun bisogno di religione. I grandi pensatori indipendenti – da Hobbes a Hume – erano in fondo più vincolati di lui, in quanto credevano di dover seguitare a parlare del loro rapporto con la religione.

Hobbes – Da quando l'anatema che la Chiesa aveva scagliato su **Spinoza** (e a cui il razionalismo deistico non osò opporsi) venne spezzato finalmente dal riconoscimento operato da **Lessing** nei riguardi di Spinoza, noi siamo avvezzi a vedere in questo "principe degli ateisti" colui che porta a compimento il Rinascimento; ma, per la precisione, Spinoza ha solo concluso, radicalmente e vittoriosamente, uno dei due grandi movimenti rinascimentali, quello teologico-filologico. L'altro movimento, che – in senso altrettanto antiteologico – puntava alla scoperta della natura e dell'uomo nella natura, era già stato portato a termine prima di lui da un altro liberatore, al quale non possiamo certo guardare come ad un santo: uno che non possedeva nemmeno il carattere profondamente mistico di Spinoza, ma che era alla sua altezza per vigoria spirituale. E' tempo che a quest'uomo, **Thomas Hobbes**, venga assegnato nella storia della libertà il posto che gli spetta. Di lui, lo storico **Lewes** ("Storia della filosofia", II, S.237) dice con ragione: "Nessun altro scrittore, salvo forse Spinoza, è stato trattato così malamente quanto Hobbes."

[p.531]

Alla giusta valutazione di Hobbes si contrapposero fin dall'inizio alcune circostanze, che però non ci debbono interessare. Nella stessa Inghilterra suscitò scandalo fin dall'inizio con la sua condotta di vita che faceva poche concessioni all'ipocrisia, ma ancor più col fatto che egli – in realtà senza troppa ragione – passava per un fautore dell'assolutismo monarchico, laddove pensava piuttosto all'assolutismo repubblicano di Cromwell. E nell'Europa continentale, dove la lotta per la libertà intellettuale e la lotta per la libertà

religiosa era solitamente condotta dagli stessi uomini, la leggenda inglese divenne ancor più pericolosa al suo prestigio; nella rivoluzione degli animi e delle menti, non si voleva riconoscere come guida un uomo che politicamente sembrava così reazionario. Di conseguenza, le due enciclopedie – quella di **Bayle** e quella di **Diderot** – offrirono solo un ritratto insufficiente di questo spirito veramente forte; fors'anche perché la sua forza era insita più nel pensiero che nel sapere erudito, e tanto Bayle quanto gli Enciclopedisti avevano pur sempre un debole per l'erudizione che non per la spregiudicatezza del pensiero; solo **F.A. Lange** avrebbe riconosciuto quasi interamente nella sua "Storia del materialismo" tutta quanta l'importanza di Hobbes. Ma non del tutto, perché neanche Lange ha fatto rilevare con sufficiente chiarezza come la critica sensistica del linguaggio (da noi ascritta a merito dell'assai più prudente Locke) si poteva rilevare già dai libri rivoluzionari di Hobbes.

Eppoi, per la liberazione dalla superstizione religiosa Hobbes – sebbene anch'egli faccia mistero della sua ultima parola – ha fatto molto di più del pratico eppure unilaterale Bacone, più di Cartesio sempre più in preda all'angoscia, forse persino di più del riguardoso **Spinoza**. Hobbes fu infatti il primo che, nelle sue ore migliori, prese a filosofare col martello. Perfezionò la scoperta della fisica dell'uomo e dello Stato, diventando così il primo filosofo alla maniera inglese: un filosofo del mondo naturale, non un filosofo della natura nel senso deteriore, un ricercatore dell'interazione naturale tra la fisica e il mondo antropico, studioso d'una interpretazione meccanicistica del mondo, non un materialista dogmatico. Pericoloso per l'Inghilterra perché – allarmato dagli eventi politici del tempo – insegnò l'infallibilità dello Stato, anche dove lo Stato fosse una monarchia assoluta; e un liberatore per tutto l'Occidente per aver frantumato con straordinario vigore l'edificio truffaldino d'ogni infallibilità sacerdotale. Non importa poi molto che egli procedesse più decisamente contro il cattolicesimo che contro il cristianesimo in generale. In fin dei conti, era un inglese integrale, limitato al punto da urlare coi lupi.

[p.532]

Kortholt – Prima ch'io cerchi di mostrare con quanta ostilità alla Chiesa, più intollerante di qualsiasi altro libero pensatore, Hobbes intendesse configurare il rapporto della Chiesa con lo Stato onnipotente, vorrei rilevare con un esempio eclatante ciò che il clero non perdonò al razionalista Hobbes. L'esempio mi viene offerto nel libro "*de Tribus Impostoribus magnis"* che il teologo tedesco **Christian Kortholt**, con un parodistico utilizzo del famigerato vecchio titolo, pubblicò nel 1680 avendo di mira i tre superscellerati Herbert, Hobbes e Spinoza.

Dopo alcune battute sul fatto che Hobbes somiglia a Herbert per il suo tracotante anticlericalismo, si enuncia immediatamente la più terribile delle accuse: Hobbes pone l'autorità della ragione al disopra della sacra Scrittura. Dice infatti testualmente (nel 33° capitolo del Leviatano): "Nella misura in cui la Bibbia non si discosta dalle leggi di natura, non ha più autorità di qualunque altro enunciato morale; ma le leggi positive di Dio valgono solo per

gli uomini ai quali essa ha annunciato Dio in maniera diretta. Gli altri, ai quali non è toccata nessuna rivelazione sovrannaturale del fatto che la Bibbia viene da Dio , o che i predicatori delle leggi divine sono mandati da Dio stesso, non vengono obbligati alla fede da nessun'altra autorità che non sia il supremo potere dello Stato. Infatti, se si fosse obbligati a ritenere comandamenti di Dio ciò che chiunque volesse imporre col pretesto d'una ispirazione o d'una rivelazione, allora sarebbe impossibile riconoscere per davvero le leggi divine; troppo grande è difatti il numero di coloro che – per superbia, per ignoranza o ambizione – considerano o spacciano i loro sogni, i loro fantasmi, la loro demenza, come testimonianze dello Spirito santo."

Per Kortholt, Hobbes ha dichiarato già in precedenza (nel cap.32) la non obbligatorietà di ogni rivelazione non immediata: "Dio parla agli uomini o direttamente o con la mediazione d'un altro uomo. Il modo con cui parla immediatamente, può forse esser compreso dall'interlocutore; ma dai rimanenti non può esser capito, o solo con grande difficoltà (...) A chi racconta che Dio gli ha parlato in tal modo, nessuno è tenuto a prestar fede più che a qualcuno che può sbagliare e perfino mentire." Ragion per cui, secondo Hobbes, un falso profeta non è mai distinguibile con certezza da uno vero; e ciò vale persino – orribile a dirsi! – per il grande profeta **Mosè**.

Pertanto, la religione non dovrebbe dipendere da privati, a meno che non si siano fatti riconoscere come messaggeri di Dio mediante prodigi diretti; il fatto che si richiamino a miracoli accaduti in precedenza, non avrebbe alcun valore. Ovviamente, anche l'interpretazione della Scrittura – come per es. che il pane si trasforma in dio – non dev'esser lasciata ai privati; ciò spetterebbe solamente allo Stato, quintessenza del potere supremo.

[p.533]

Di conseguenza, se Hobbes fosse vissuto all'epoca delle persecuzioni ai cristiani (così lamenta Kortholt, p.64), avrebbe dovuto condannare i cristiani che, contro le leggi dello Stato pagano, riconoscevano la Bibbia come parola di Dio. In realtà, Hobbes ha dichiarato come opinione eversiva che non si arriva alla fede mediante la ragione, ma per il solo tramite d'una ispirazione soprannaturale.

"Essa è sorta per opera di mentecatti che, a forza di occuparsi della Bibbia, hanno assimilato un vocabolario sacro, applicandolo in emozionanti discorsi in modo tale che il loro linguaggio insensato sembra divino ad ascoltatori sprovveduti. E di chi sembra parlare un linguaggio divino senz'ombra di raziocinio, che cos'altro si può pensare se non che sia ispirato da Dio?" Ecco dunque Hobbes, con una tale dispregio della tradizione ecclesiastica e del magistero ecclesiale, arrivare alla terribile affermazione che tocchi allo Stato decidere riguardo alla fede, con la proposizione: "La religione non è una filosofia, bensì una legge; pertanto si deve osservarla, senza discuterla." Altrettanto si deve dire per quanto riguarda i misteri della religione: "Così le pillole avranno il loro effetto curativo se si mandano giù intere; ma se qualcuno le vuole masticare, di solito le rigetta." Fatta eccezione per la tesi che Gesù è il salvatore, tutta quanta la religione è – secondo Hobbes –

questione di ubbidienza; ma, per ordine dello Stato, si dovrà rinnegare lo stesso Cristo, del che sarà però responsabile il capo dello Stato.

Il raccapriccio del devoto Kortholt, il quale echeggiava soltanto ciò che gli avversari cattolici e protestanti rimproveravano ad Hobbes in Inghilterra e in Francia, si volgeva dunque – in prima linea – non all'immagine del mondo naturalistica, meccanicistica o razionalistica (come si voglia), bensì scaturiva dalla nuovissima concezione che la religione fosse una legge esteriore, storicamente sviluppatasi, che, come ogni altra legge, doveva di necessità esser sanzionata dallo Stato. Senza alcun dubbio, una tale soggezione della Chiesa sotto lo Stato avrebbe eliminato tutti i privilegi e le prebende del ceto clericale, contemporaneamente col carattere divino della Chiesa.

[p.534]

Filosofia inglese – Né gli scritti politico-teologici di Hobbes, né le opere di Spinoza (dipendenti in gran parte da quelli) si possono comprendere correttamente se non li si interpreta in base alle condizioni dei paesi e dell'epoca. Ciò che, nei libri di Hobbes, si suole chiamare la sua filosofia, è certamente tale, però nell'accezione inglese, ed è pertanto filosofia utile. La sua definizione di filosofia (la più breve indagine degli effetti da cause note e delle cause da effetti noti) congloba sicuramente nell'indagine anche i concetti generali; tuttavia Hobbes, in seguito, si dedicò tanto più esclusivamente solo alla scienza della natura, occupandosi inoltre della scienza dell'uomo e della società, dacché – già a Oxford – era diventato un dichiarato nominalista e aveva fatto suo il motto: le parole sono oro per il folle, nient'altro che monetine per il saggio. (L'immagine non è però di Bacone, ma risale addirittura al vecchio semiscolastico **Occam**.). Hobbes ponderava a lungo le sue opere, e le scriveva in gran parte mentre soggiornava per la terza volta a Parigi, avendo frequentazione con **Mersenne, Gassendi** e Cartesio, e fungeva quasi da precettore al rifugiato principe di Galles, il futuro Carlo II° della restaurazione.

Era l'epoca in cui si preparava la caduta della monarchia inglese. Da quei giorni si tramanda un aneddoto che, a fronte delle molteplici assicurazioni sulla sua ortodossia, comprova quanto la religione fosse indifferente all'uomo politico Hobbes. Il quale si era gravemente ammalato, talché il religioso Mersenne cercò di convincerlo a cercare il perdono dei suoi peccati nel seno della Chiesa romana; Hobbes non nascose il suo fastidio per tali discorsi fino a sbottare: "Ma non puoi parlarmi di cose più gradevoli? Dimmi piuttosto, quando hai visto Gassendi l'ultima volta?"

E' noto che Hobbes, nelle questioni che oggi chiamiamo di critica della conoscenza, era vicinissimo all'empirismo di **Bacone** e al materialismo di Gassendi. Ed è in primo luogo un nemico accanito della filosofia scolastica, quale allora era dovunque insegnata nelle università e, in modo particolarmente rigido, a Oxford. Egli odiava la scolastica; ciò che non si lasciava dire in francese o in inglese, era incomprensibile anche in latino; si rammenti che Leibniz applicherà più tardi questi concetti ad esaltazione della sua lingua madre tedesca. E' stato osservato che il nominalista Hobbes, come respingeva l'egemonia d'una pedantesca lingua morta sulle lingue nazionali, così non intendeva tollerare la

tirannia d'una Chiesa internazionale sulle Chiese nazionali.

[p.535]

Già nella sua generale teoria della ragione, oramai non più lontana dal sensismo, Hobbes perviene alla concezione che si può certo venerare Iddio, ma non ce lo si può raffigurare; ci si può immaginare solo il finito, dato che l'infinito è un concetto negativo. Nelle sue dottrine sui corpi naturali (anche dei corpi umani) Hobbes non è tuttavia un rivoluzionario così pericoloso come nella sua dottrina del corpo artificiale, del Leviatano, della bestia colossale, dello Stato. Come si sa, egli ha già affermato che nulla è buono o cattivo in se stesso, che la coscienza non è innata, che non esiste un bene supremo, che l'egoismo è un istinto primigenio, che lo stato di natura è la guerra di tutti contro tutti; da questa guerra l'uomo anela ad uscire per raggiungere la pace che ottiene per mezzo d'un patto. Ogni diritto è basato sul contratto, e non v'è altro torto che non sia violazione o rottura di esso. Sul contratto sociale poggia l'onnipotenza dell'unitaria volontà statale.

A questa filosofia politica si è mossa sovente l'accusa di sostenere l'assolutismo; ma è sbagliato, perché Hobbes reclama solamente un'ubbidienza incondizionata nei confronti del sovrano, lasciando però aperto – come facevano quasi tutti i politologi coevi – il problema se il sovrano dovesse essere il re o un gruppo di ottimati. Il titolo del "*Leviathan*" è integrato dalla dicitura "*or the Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*". Dopo l'uscita di quest'opera (1651), Hobbes fu reso sospetto al sovrano regnante in quanto seguace di Cromwell, fece ritorno in Inghilterra (1653) e fu realmente invitato dal Lord protettore ad accettare la carica di segretario di Stato. Per questo egli apparve ai suoi contemporanei come un fautore dell'assolutismo repubblicano.

Hobbes: onnipotenza dello Stato – La sovranità assoluta (del re o del popolo) si estende anche sopra la Chiesa; come non v'è ingiustizia se non nella rottura del patto, così non v'è colpa alcuna se non la violazione agli ordinamenti statali. Con questo, Hobbes va molto oltre la miscredenza dei primi deisti, ogni qualvolta egli pretende anche la sottomissione del cittadino alla religione di Stato; ciò che egli reclama, altro non è che ubbidienza verso lo Stato – anche in questioni religiose – non già verso Dio. Dio è incomprensibile; ciò che induce a religiosa devozione è credenza negli spiriti e paura per cause sconosciute, senza contare che il culto di una religione appare ridicolo ad un'altra.

Le religioni positive sono state inventate da gruppi umani, nel che non manca – naturalmente – la riserva che alcuni fondatori di religione avrebbero operato per comandamento di Dio. Il manifestarsi d'una rivelazione nel mondo delle realtà concrete non viene però ammesso così semplicemente. Infatti, chi interpreta la Bibbia senza l'uso della naturale razionalità umana, sparge gli atomi della Scrittura come sabbia negli occhi della gente. Anche alla critica biblica va applicato il raziocinio; il Pentateuco, ad esempio, non è opera di Mosè. In ogni caso, la Bibbia diviene regola di vita solo in forza d'una legge del sovrano. Il regno di Dio non è di questo mondo, per cui nessuno dei suoi sacerdoti può esigere ubbidienza nelle cose civili, a meno che non sia il re d'uno Stato teocratico.

[p.536]

Come nell'esegesi biblica del più tardo deismo, già in Hobbes si trova il pensiero che Gesù non ha dato nuovi comandamenti, ma ha solo inculcato le leggi di natura, e che pertanto il cristianesimo è vecchio come il mondo. Insomma, l'unico dogma necessario sarebbe la fede nella redenzione mediante Cristo. Per il resto, ciascuno creda quel che gli pare e che ha ricevuto dai genitori o dai religiosi.

Siccome non v'è sulla terra uno Stato universale, così non esiste nemmeno una Chiesa universale. Realmente esistenti sono soltanto singoli Stati e singole Chiese, nella misura in cui i loro sudditi hanno la medesima fede. Lo Stato non deve tollerare opinioni private, coscienze soggettive sul bene e sul male; il sovrano è l'unico sacerdote da parte di dio, qualsiasi altro religioso ricopre la sua carica a cagione dello Stato. Il sovrano decide riguardo alla retta fede, per cui il sovrano non può essere un eretico. Qualora un sovrano vietasse una volta la fede in Cristo, allora il suddito non ha che da ubbidire, addossandone la responsabilità allo Stato. Non c'è bisogno, per questo, di diventare martiri; non si è né martire né vittima sacrificale per voler testimoniare qualcosa che non si è visto personalmente.

Pare intuitivo, ed è stato detto spesso, che Hobbes, quando elaborò la sua dottrina assolutistica nei caotici anni dal 1640 al 1660, abbia equivocato – per amor della pace – le pretese assolutistiche degli Stuart. A ciò contraddice il fatto che egli – come s'è detto – cadde in disgrazia con Carlo II, mentre trovò grazia presso **Cromwell**[63] e che dalle sue parole si poteva comprovare sia l'assolutismo monarchico sia quello repubblicano. Non credo di far grave torto al forte Hobbes interpretando una certa indeterminatezza come un'umana precauzione, dato che per lui la religione cristiana – e la religione più in generale – era una realtà indifferente; come al suo ardito ideale d'uno Stato fondato solo sul contratto e ad una sovranità popolare incondizionata egli aggiunse tratti a cui poteva richiamarsi la monarchia assoluta degli Stuart, analogamente egli si lasciava andare – dopo tutte le eresie sulla Bibbia e sulla rivelazione – a tesi che potevano far felice un papa re. Avvenne così che l'interamente non cristiano Hobbes sembrò più cristiano dell'ancor assai religioso **Herbert di Cherbury.**

[p.537]

Ateismo di Hobbes – Chi volesse negare il suo non esser cristiano, anzi propriamente l'ateismo di Hobbes, dovrebbe sentirsi dire che non l'ha letto, o quantomeno che l'ha letto

[63] Cromwell fu l'unico statista moderno a realizzare qualcosa di simile ad uno Stato di Dio ovvero – senza essere un ipocrita – ad averne dato l'illusione con intento patriottico. Non ebbe altra scelta: fu costretto o a diventare re e a fondare una nuova dinastia (aveva umane debolezze e non fu sempre alieno dal concedere il titolo di protettore per quello di re), oppure ad appellarsi ad immediate ispirazioni di Dio. Tanto più altamente va pertanto giudicato il fatto che questo despota d'uno Stato teocratico fosse tollerante nelle questioni religiose, in antitesi coi suoi stessi compagni di partito. Grazie a Cromwell il diritto di natura era diventato – per pochi anni – un'integrale realtà; e così Hobbes poté credere, nel suo "Leviathan", di descrivere le linee fondamentali d'una realtà, mentre **Rousseau**, cent'anni dopo, avrebbe tracciato i tratti basilari d'una utopia da cui successivamente – di nuovo per alcuni anni – sarebbero scaturiti i lineamenti di un'altra Rivoluzione.

con scarsa comprensione. La teoria di Copernico, che toglieva al buon dio la proprietà e l'esclusiva dimora nel cielo, questo nuovo orizzonte del sapere – passato quasi inosservato ancora a Bacone e a Cartesio – Hobbes se li appropriò interamente; mai più tali conoscenze sarebbero state strangolate dai lacciuoli delle parole. Aristotele gli è particolarmente inviso perché ha tentato di fare dell'"essere" qualcosa di simile ad una sostanza; vi sono solamente sostanze corporee, non esiste alcun essere o ente incorporeo, non vi sono spettri (tra i quali – questa è l'opinione – va posto anche l'incorporeo iddio). Più che mai evidente l'ateismo di Hobbes risulta in un passo (Capitolo VI) del suo *Leviatano*: "La paura delle potenze invisibili è religione, e non importa se sia cosa inventata o generalmente condivisa per forza di racconti e testimonianze; perché, quando queste invisibili potenze non sono universalmente accettate, allora parliamo di superstizione."

Anche a queste parole fa seguito una maldestra riverenza al cospetto della "vera" religione. Ma siccome il giudizio se una religione sia vera o falsa viene lasciato, con spiccato sarcasmo, allo Stato – non già a qualsivoglia rivelazione o ad una classe sacerdotale -, allora resta fuori discussione che Hobbes non riconosce una sostanziale differenza tra religione e superstizione. Solo un non cristiano poteva pensarla così. E solo un ateista poteva rifiutare, come Hobbes, ogni fede nei miracoli; non si è tenuti a prestar fede ai narratori di eventi prodigiosi. Nella sua visione del mondo è così rigorosamente meccanicistico, che potrebbe raffigurarsi un dio – se ne esistesse uno – soltanto come un corpo, ma beninteso: come un corpo in movimento, perché un corpo assolutamente statico non potrebbe agire in alcun modo. Ora, siccome Hobbes percepiva distintamente le contraddizioni d'una tale ipotesi, la sua proposizione d'un dio corporeo sfociava semplicemente in una negazione di dio.

Universalità di Hobbes – Solo che Hobbes – debbo ripeterlo – viene sminuito laddove si limiti la sua importanza alla posizione che occupa nella storia dell'ateismo. La sua figura ricorda quella di **Leonardo**; il suo spirito era così audace e così poliedrico, che gli esponenti delle singole discipline non potevano eguagliare la sua altezza.

[p.538]

Era un discepolo di Cartesio e di Gassendi, e tuttavia conobbe la concezione numerica del mondo con più sicurezza (non così formalmente) di Spinoza; presagì le imprese psicologiche di **Locke**, la filosofia associativa ancora non definita della posterità; precorse lo Stato di diritto di **Pufendorff**, demolendo prima di **Bekker** il mondo fantasmatico della superstizione. Ed illuminò la difficoltà della sua missione – la battaglia decisiva contro il Medioevo – come in un lampo: "Quando gli uomini si appagano di opinioni non vere, allora comunicare con loro in modo ragionevole non è meno arduo che scrivere in modo leggibile su un foglio di carta che sia già tutto scarabocchiato."

Anche come critico del linguaggio Hobbes è, così carico di presagi, un precursore di Locke; sa già che tutti i giudizi umani sono riducibili solo a parole e a connessioni verbali, non rapportabili alle cose stesse; e non è lontano dall'intuire che concetti come dio e libero

arbitrio non fanno che riproporre enigmi di critica linguistica.

Hobbes ha pressoché annientato il Medioevo, avendo rinunziato ad ogni metafisica e posto alla filosofia – in maniera tutta inglese – nient'altro che problemi fisici e gnoseologici. Ma non è un fanatico dell'utilità, come è **Bacone** nella sua "Nuova Atlantide", con la sua sconcertante anticipazione delle nostre più recenti invenzioni. Certo, la filosofia è per lui solo teoria del movimento dei corpi; e certo il pensiero è per lui solo un calcolare con segni concettuali; eppure egli passa al vaglio – senza presupposti e senza religioni – tutti i concetti con uguale libertà, respinge (molto prima di Hume) ogni forma di teleologia, avendo costruito – prima e più scientificamente di **Holbach** – il grande meccanismo, l'ariete per abbattere le teorie chiesastiche.

Dalla rappresentazione data da **Kurd Laßwitz** ("Storia dell'atomismo", II, S.207 segg.) del pensiero naturalistico di Hobbes, impariamo quanto questa antimetafisica sul piano naturalistico e gnoseologico si librasse al di sopra dell'insincero dualismo cartesiano. A Hobbes mancava solamente la penetrazione nell'infinito fluire dei numeri, la comprensione del concetto differenziale; per il resto, la sua fisica s'accostava già, nei pensieri fondamentali, a ciò di cui il nostro tempo è così fiero, dopo Kant e Helmoltz, prescindendo ovviamente da innumerevoli osservazioni e scoperte svoltesi in un quarto di millennio.

La scoperta della natura e quella dell'uomo politico hanno sospinto Hobbes ad un'altezza incredibile; l'investigazione dell'anima umana – posto che una tale essenza ci fosse -, la lasciò al suo molto più sottile connazionale Locke, alle cui relazioni più o meno amichevoli con alcuni corifei del deismo abbiamo gia dovuto accennare. Ma la sua importanza dovrà esser più attentamente valutata adesso, essendo stato Locke certamente di più che un critico dei concetti religiosi. Osservato nella giusta luce, Hobbes è stato in assoluto il primo critico del linguaggio.

[p.539]

Locke – Nell'incomparabile dialogo dei morti che è noto col titolo di "Le Diner du Comte de Boulainvilliers", Voltaire attacca assai aspramente il saggio "*Reasonableness of Christianity"* del suo stimatissimo Locke, convinto che non valgano i tentativi di voler migliorare una religione positiva; il tentativo di riformare il cattolicesimo è già costato fiumi di sangue, sicché un albero che ha dato sempre e solo frutti velenosi dev'essere abbattuto insieme con le radici. Il cristianesimo non può coesistere con la ragione. Per l'ennesima volta, Locke ha voluto riconciliare la religione cristiana e i diritti dell'umanità; ma in questo non ha trovato molti disposti a seguirlo. Il passo contiene il più duro giudizio sui compromessi che Locke aveva ritenuto utili a tal fine; il che a me sembra invero un'arma a doppio taglio per Voltaire il quale (con un compromesso un po' più recente) pubblicamente si presentava come un deista aconfessionale, pur deridendo in privato i rarefatti dogmi del deismo.

Circa la sua posizione nella battaglia per la libertà dello spirito, John Locke non è definibi-

le semplicemente con un luogo comune. In filosofia, è un precursore di intensa efficacia e di ancor maggior ripercussione, per aver posto col suo sensismo la base del futuro materialismo, con la sua psicologia critica uno dei fondamenti dell'Illuminismo, oltre che per aver sostenuto la tolleranza in modo più convincente di chiunque altro. Nondimeno, nei confronti della religione di Stato si poneva meno liberamente degli altri deisti, tanto che Locke non può esser annoverato tra i deisti.

Il suo capolavoro – "*Essay concerning human understanding*" (1690) – fu certamente una grande impresa di liberazione, avendo aperto la strada non solo agli Enciclopedisti, ma anche a Hume e a Kant; ciò nondimeno, la sua stessa critica del linguaggio non lo distolse dal fare la sua brava professione di fede nei dogmi chiesastici. Fu il primo a dichiarare che la Bibbia, anche se fosse infallibile, esprime in fondo la volontà di dio in parole umane, mentre l'opinione al riguardo resta sempre incerta. La sua negazione delle idee innate, la sua ricerca critico-linguistica della coscienza e della morale parvero spingerlo ad affermazioni che riconoscevano sì l'esistenza d'un dio insegnata dall'ordinamento della natura, ma negavano già la connessione della morale con questa religione naturale.

Della predicazione morale, questo critico del linguaggio non faceva gran conto. Locke non arriva a mettere in dubbio una rivelazione; ma siccome una rivelazione non può comunicare nessuna idea che non sia prima entrata in noi attraverso i sensi e la ragione, e siccome tali idee razionali sono sempre più affidabili di qualsiasi prova che la rivelazione provenga da dio, ne segue che la rivelazione resta pur sempre una faccenda precaria. Il medesimo Locke, che sembra così voler togliere il terreno alla religione, dichiara poi il sovrarazionale come il peculiare oggetto della fede, mentre fa della ragione l'arbitra del sovrarazionale.

[p.540]

"Ragionevolezza del cristianesimo" – Meno contraddittorio che nel suo saggio filosofico, Locke è nel suo trattato teologico "*Ragionevolezza del cristianesimo*" (1695). Il suo punto di partenza è protestante: rifiuto di tutti i sofismi teologici e ritorno alla Scrittura sacra. Con questa ammissione che la Bibbia è parola di Dio, e col suo unico dogma che la fede in Gesù quale messia è quanto basta alla salvezza dell'anima, Locke si allinea per la verità con le più libere e più tolleranti sette inglesi, però si stacca dai più forti fondatori d'una fede razionale che – già nel suo tempo – avevano smesso di parlare di messia e di salvazione. Locke tira in ballo ancora il peccato originale di Adamo, in guisa invero molto ragionata e blanda, ma pur sempre incombente. E afferma – come un predicatore della domenica – che ai pagani era mancata l'autorità d'una legislazione divina, e quindi la verità morale. Ecco il sensista Locke abbassarsi fino ad insegnare che la fede (che pure egli distingue nettamente da una convinzione scientifica) può surrogare l'ubbidienza e condurre alla felicità.

Già da questi accenni risulta evidente il fatto che Locke – nel suo "*Reasonableness of Christianity*", tradendo già l'enunciato del titolo – abbandona il terreno della religione raziona-

le e, da cristiano credente nella Bibbia, si limita a prediligere l'originaria religione di Gesù al cristianesimo positivo realizzatosi storicamente. E' pur vero che il deismo inglese si è appropriato della *Reasonableness* lockiana, interpretando il titolo come se Locke avesse voluto dire le stesse identiche cose di Toland col suo "*Christianity not mysterious"*: gli insegnamenti del vangelo sarebbero dunque vincolanti solo nella misura in cui sono semplici, comprensibili e necessari. In verità, però, nel suo scritto teologico Locke si pone su una prospettiva totalmente diversa che nel suo celebre saggio filosofico; nel saggio egli ripudia tutte le idee che possono richiamarsi esclusivamente ad una provenienza soprannaturale, mentre – come teologo – non si accontenta d'una rivelazione naturale o razionale, ma sembra giurare sulla parola di Dio, alla stessa stregua d'un qualsiasi chierico dipendente da una Chiesa protestante.

Nel "Saggio" aveva mostrato – con spirito pienamente consono alla critica del linguaggio – che una rivelazione non è possibile, non foss'altro perché l'ispirato da Dio non è assolutamente in grado di esprimere qualcosa di nuovo, di mai udito prima, con le vecchie risorse del linguaggio; ora, come teologo, ritiene possibile e utile una rivelazione che trascende la ragione. Se si vuol paragonare il "Saggio" e la "Ragionevolezza", le medesime contraddizioni si trovano anche in riguardo alla fede nell'immortalità e nei miracoli. Davvero non si crede ai propri occhi quando, dopo aver letto il "saggio", si prende in mano la "Ragionevolezza": là parla un filosofo, che vola più alto di tutti i liberi pensatori che trattano solo di religione, qui uno scrittore quasi cristiano che contrasta apertamente la non credenza dei deisti. Ma ci si guardi, tuttavia, dal muovere accusa di ipocrisia nei confronti di Locke.

[p.541]

Anche nel libro teologico si ammette che solo in caso di necessità la ragione avrebbe potuto giungere ai nuovi comandamenti morali di Gesù; sennonché "è una via più breve e più sicura per le idee della massa il fatto che uno, inviato da Dio con visibile autorità, comunichi agli uomini i loro doveri in qualità di re e legislatore." Dalla sola ragione noi non avremmo avuto le verità della rivelazione con altrettale chiarezza.

Contraddizioni – Probabilmente, le antinomie presenti negli scritti dell'eccezionale filosofo si risolvono ammettendo che Locke – solo in parte consciamente, e piuttosto candidamente – scrivesse una volta da filosofo senza tempo (nell'ambito della filosofia perenne), l'altra volta da politico immerso nel suo tempo.

Egli non discendeva da nobile casato, e tuttavia – grazie ai suoi rapporti col futuro conte di **Shaftesbury**, col di lui figlio e col celebre nipote – giunse a ricoprire ragguardevoli cariche nello Stato. Forse le sue indeterminate concezioni sulla ragione e sulla rivelazione trovano spiegazione nella frase scritta una volta dal Locke politico: "La maggioranza delle persone non può sapere, ragion per cui non gli resta che credere." Locke si era subito conformato al governo di Guglielmo III e, in questo senso, cercò di insegnare una fede cristiana che – suppergiù nell'ottica della *low-church* – perseguiva l'unificazione di tutte le

sette e considerava irrilevanti le tesi divergenti.

Lettere sulla tolleranza **–** Fu a sostegno del governo che Locke pubblicò (dal 1689 al 1692) le sue tre "*Letters on toleration*" (dando inizio alla quarta quasi alla vigilia della morte); ma non fu al servizio di esso, perché, malgrado le contraddizioni sopra rilevate, era un carattere saldo, tanto che scrisse la prima di queste "Lettere" in Olanda, dove cercava scampo dalle persecuzioni di Giacomo II°; eppure questa prima lettera era in gran parte rivolta contro le allora incipienti "dragonate" di Luigi XIV, protettore di re Giacomo. In questa lettera, Locke assumeva atteggiamenti devoti e ingenui, asserendo che la tolleranza ha solo dei pregi e non presenta pericoli di sorta. Così Locke – il difensore del cardinale dogma cristiano! – giungeva difilato, con duecento anni di anticipo, alla più radicale istanza della moderna secolarizzazione, cioè all'esigenza d'una completa separazione fra Stato e Chiesa. Si tenga presente, in relazione all'epoca, la circostanza che la medioevale pretesa che lo Stato fosse sottomesso alla Chiesa non era ancora svanita del tutto, ma che solo **Hobbes** aveva di recente reclamato la subalternità della Chiesa rispetto allo Stato. Fu questo l'ardito pensiero di Locke: por fine alla lotta mediante una recisa separazione o divorzio.

[p.542]

Fino ad oggi, codesta istanza si è realizzata concretamente solo negli Stati Uniti d'America. In realtà, sussiste una pragmatica connessione tra l'istanza di Locke e l'odierna situazione nel Nordamerica. Locke era ancora un uomo giovane allorché, per la mediazione del futuro duca di Shaftesbury, ricevette l'incarico di elaborare una costituzione per la regina **Carolina**, il cui Stato diventava in certo qual modo una provincia privata dei lord inglesi. Quella costituzione, confermata nel 1669, esige invero che ogni cittadino riconosca l'esistenza di Dio e si impegni in qualche pratica divina, però consente la fondazione d'una nuova chiesa o setta, a condizione che almeno sette persone si accordino in un qualche articolo di fede. Ogni cittadino dev'essere membro d'una chiesa siffatta, e nessuna chiesa dovrà molestare, infastidire o perseguitare un'altra. Questi princìpi si sono quasi integralmente trasferiti nella prassi degli Stati Uniti d'America.

Così la personalità globale di Locke, nonostante le contraddizioni tra le sue concezioni filosofiche e quelle ecclesiastiche, resta sempre tale da incutere rispetto. Non si rendeva conto, forse, che i fondamenti della sua gnoseologia psicologica avrebbero col tempo compensato ciò che aveva trascurato in quanto teologo impegnato nell'azione politica; aveva radici profonde nella storia del suo paese, sicché dimenticava la sua filosofia ogniqualvolta scriveva di istituzioni chiesastiche; nondimeno, la libertà della sua natura non si smentiva nelle sue fondamentali ricerche sull'educazione e sulla tolleranza.

Tra le pieghe dei suoi scritti si possono scovare più disaccordi e incoerenze che nella sua visione del mondo; ma sarebbe compito d'una monografia mettere in luce come Locke pensasse in diversa maniera non soltanto in libri di differente intenzione (i filosofici e i teologici), ma anche in testi di differente registro espressivo (libri, lettere, diari). Per il

nostro scopo, basterà trattare un po' più da vicino la sua dottrina di Dio e la temporale posizione del suo pensiero sulla tolleranza; in realtà, quanto più retrivo egli fu nella dottrina di Dio rispetto ai deisti, tanto più si dovrà ammirare la coraggiosa espressione del suo insegnamento sulla tolleranza.

[p.543]

Concetto di Dio – Quanto a Locke teologo, il punto cruciale mi sembra essere il fatto di aver conservato per sé qualcosa della sua fede infantile e che, per tutta la vita, amò interessarsi di problemi religiosi. Ragion per cui Locke, benché il suo pensiero fosse orientato in senso ecclesiastico, rappresentò subito una freccia nel fianco per gli ortodossi; e anche di recente – da quando il suo nome fu inserito fra i classici della filosofia – studiosi cattolici e protestanti si sono invano sforzati di classificarlo nell'ambito d'una religione positiva. Il motivo sta semplicemente nel fatto che lo stesso Locke – psicologo e critico del linguaggio – non restava fermo su nessuna stabile piattaforma, che con gli anni applicò sempre più decisamente l'analisi psicologica e l'empirismo alla genesi della religione, ma ricadendo ogni volta incessantemente nella metafisica della fede infantile. Non sarà dunque colpa della mia rappresentazione se non vi sarà una risposta univoca alla domanda: Locke si è posto con animo negativo o positivo di fronte alla religione locale?

Nemmeno circa la sua idea di Dio è possibile rispondere in modo univoco. Certo, uno dei massimi risultati della sua ricerca sull'intelletto umano fu questo: l'uomo non possiede idee innate. Dunque, anche l'idea di Dio non può essere congenita. Come già l'ineducato scettico **la Mothe** le Vayer, anche Locke si richiama (non foss'altro che per la disparità delle idee morali) alle relazioni degli esploratori che, in tutte le parti del mondo, hanno incontrato assai dissimili rappresentazioni di Dio. Persino tra i monoteisti[64] anzi tra le persone del medesimo paese, vi sono differenze nel concetto di Dio. Il bambino assume ciecamente le idee dei suoi genitori e dei suoi maestri, e precisamente con le parole o coi nomi per mezzo dei quali si immagina qualcosa. Nelle persone senza istruzione e nei bambini domina un concetto di Dio assolutamente risibile; molte persone colte, dal canto loro, tacciono sul loro ateismo per paura delle pene o per riguardo verso l'ambiente circostante. L'idea dio, dunque, non è innata, bensì nasce – al pari di altre idee composte – attraverso un intreccio di concetti; si colleghino i concetti di esistenza, sapere, potere, bontà, li si elevi tutti quanti mediante l'idea dell'infinità, e si perverrà così ad un'ottimale immagine di Dio, la quale non sarà però ancora quella giusta.

Dopo che Locke, per esser precisi, ha fatto dell'idea di Dio un'invenzione dell'uomo, respingendo la dottrina dei deisti (secondo cui la fede in Dio fa parte della nostra natura), dopo aver dichiarato impertinente anche la fiducia nella rivelazione, dopo aver negato perfino l'efficacia della prova ontologica, ecco, egli pretende nondimeno che valga come dimostrata l'esistenza di Dio come il più evidente enunciato della geometria; malgrado la vanitosa insistenza sulla propria originalità, lo pretende non molto diversamente da come

[64] La parola non è così univoca come tutti noi dobbiamo imparare nelle scuole di ogni ordine e grado; certo è che, col loro dio nazionale, gli antichi abitanti di Israele non furono "monoteisti".

Cartesio ha preteso di "dimostrare" la stessa cosa. Ecco: l'uomo sa che esiste; ed è impossibile che un nulla sia la sua causa. Dunque – questo "dunque" non è certo più vincolante che in altre prove di Dio – dev'esser stato creato da un essere eterno, onnipotente e onnisciente; quanto all'infinita bontà, non se ne parla in questo passo del "Saggio" (IV, cap,10, 1-6). Da rilevare che Locke denomina solitamente questo essere nel linguaggio della sua fede infantile (dio, creatore, l'onnipotente, il re dei re), mentre nel Saggio usa il linguaggio della religione naturale definendolo "divinità" ed "Essere supremo", arrivando a formulare – quasi come Spinoza – questa proposizione: "Io devo essere così come sono; così mi hanno fatto dio e natura." (III, cap.6, &4).

[p.544]

Ora, per quanto concerne le "proprietà" di Dio e la sua azione sul mondo, Locke non si discosta quasi dal terreno del catechismo. Abbiamo già udito che Dio è eterno, onnipotente e onnisciente; in più, è un essere meramente spirituale, quindi incorporeo e invisibile, eppoi, all'occasione, si menzionano pure bontà e giustizia. Scolasticamente, l'unicità di Dio viene dedotta dalla sua perfezione e infinità. E sebbene l'antropomorfismo di Dio debba sembrare escluso a motivo della sua spiritualità e incorporeità, nondimeno si attribuisce al dio un volere, ovverosia una volontà umana; tant' è che noi non conosciamo nessun'altra volontà che non sia umana. Alla fine del XVII secolo, v'erano in Inghilterra non solo liberi pensatori deistici, ma perfino chierici e prelati in cattedra che non avevano più l'ardire di conoscere così esattamente gli attributi di Dio in conformità col catechismo. Sennonché Locke, da quella sua inflessibile fede dell'infanzia, non fu dissuaso dal difendere la sopportazione verso le altre fedi, estendendo anzi la tolleranza – come vedremo tra poco – anche ai pagani che non ammettevano, per fare un esempio, l'unicità di Dio.

Locke e l'ateismo – Prima di approfondire gli scritti lockiani sulla tolleranza e di ampliare la mia storia con alcuni aspetti del progresso della tolleranza religiosa in Inghilterra, cercherò di definire l'atteggiamento di Locke sull'ateismo con alcune brevi deduzioni dalla sua critica delle idee. Come già si è notato, l'affermazione lockiana, rivolta contro Cartesio, dell'inesistenza delle idee innate, era in realtà sospetta non soltanto per tutti i concetti morali, ma altresì – se portata alle sue estreme conseguenze – per il concetto di dio medesimo. In quanto sensista, Locke non ha un'idea sufficiente neppure dell'idea di sostanza; sa tutt'al più che qualcosa esiste, ma non viene mai a sapere che cosa è. Nel migliore dei casi, non diversamente stanno le cose per la sostanza spirituale, quale Dio viene definito; se possiamo magari immaginarci che esista, sicuramente nulla sappiamo dire riguardo alle sue qualità. Né la fisica né la teologia possono enunciare qualcosa di credibile con una cosa che non ha per noi qualità né attributi.

[p.545]

A ciò si aggiunge che noi, per Locke, non possediamo né una conoscenza sensibile (quindi l'unica certa), né una intuitiva , ma solo una conoscenza dimostrativa ; e precisamente di modo che noi abbiamo desunto dal linguaggio comune le proprietà di esseri spirituali (ma

noi conosciamo solamente gli uomini) trasferendole al concetto di dio, non senza sublimare tali qualità – attraverso il concetto di infinità – al di là di ogni reale esperienza. Col concetto di Dio, quindi, noi abbiamo abbandonato più d'una volta il mondo dell'esperienza che, per Locke psicologo, è l'unico mondo passibile di conoscenza. L'analitico della psicologia (tale è infatti il solo Locke da prendere in considerazione per la storia dello spirito) dovette lasciarsi andare molto in basso per occuparsi, nelle sue opere minori, di quella teologia che anche per lui non era un sapere possibile. Fino al punto, per esempio, di svalutare la sua propria predica di tolleranza per non indulgere agli ateisti, col pretesto che essi non potrebbero fare un giuramento senza il nome di Dio.

Sviluppo della tolleranza – Col termine latino e francese "tolleranza" s'intende generalmente e semplicemente l'accettazione che lo Stato pone in essere – per quanto attiene alla religione – sopportando i diversamente credenti accanto ai seguaci della religione statale. In quest'accezione tecnica, non esisteva una tolleranza presso i Greci e i Romani, perché non esisteva il culto d'un dio unico, e l'accettazione degli altri (fatta eccezione per alcuni locali "inconvenienti" in Grecia) era un fatto ovvio, talché non era affatto necessario che fosse enunciato o conquistato con le lotte; il Medioevo cristiano,a sua volta, non conosceva il problema, giacché non ipotizzava nemmeno una decisione dello Stato in questioni religiose. La tolleranza divenne una parola d'ordine e un ideale partitico solo quando, dopo la Riforma, vasti strati popolari si staccarono dalla vecchia Chiesa, quando sorsero Chiese di Stato protestanti, sicché l'accettazione dei cattolici nei paesi protestanti, e quella dei protestanti nei paesi cattolici divenne un problema vitale.

Oggigiorno, la tolleranza – almeno sulla carta – è abbastanza praticata dappertutto, e là dove, nei cosiddetti paesi civilizzati, singole confessioni vengono trattate peggio sotto l'aspetto della cittadinanza (qua e là i cattolici, dovunque gli ebrei), colà vi sono considerazioni politiche ed economiche, oppure pregiudizi "popolari", ad avere un peso maggiore che i contrasti religiosi. Ancora due generazioni orsono, un filosofo liberaleggiante (**Krug**) poteva dire che la tolleranza non aveva alcun valore morale qualora scaturisse non dal rispetto per la personalità diversa, ma solo dall'indifferentismo. Oggi, la tolleranza sarebbe un fatto compiuto se un residuo d'ipocrisia religiosa non ne impedisse la completa attuazione; la maggioranza degli statisti importanti – per quanto amino nei momenti solenni formulare o riecheggiare motti devozionali – sono indifferenti o insensibili in fatto di religione; e l'indifferentismo è stato per lungo tempo in odore di ateismo.

[p.546]

Riguardo all'epoca intorno alla metà del Seicento, quando specialmente in Inghilterra ebbe deciso inizio il movimento per la tolleranza (in particolare per gli sforzi valorosi del grande Cromwell), è difficile determinare – per ogni singolo scrittore polemico – se già allora, a spingerlo a rivendicare la tolleranza, fosse la mancanza d'un convincimento religioso, o fosse invece la più nobile convinzione religiosa, oppure, a conti fatti, nient'altro che la necessità politica.

Siamo infatti nel pieno della Guerra dei Trent'anni. In Germania si combatteva sanguinosamente per la reciproca accettazione delle confessioni cattolica e protestante, che pure era già stata garantita con la pace religiosa del 1555; ma, naturalmente, non era in palio soltanto la tolleranza. In Francia, l'editto di Nantes (1598), dopo le molte guerre degli Ugonotti, aveva concesso a costoro piena libertà di coscienza e diritti civili e politici; tuttavia il governo, che appoggiava i protestanti in Germania, ritolse ai protestanti francesi un diritto dopo l'altro, favorendo con tutti i mezzi la Controriforma sempre più sfrontatamente, finché nel 1685 l'Editto di Nantes venne formalmente soppresso; tanto che sugli Ugonotti tornò ad incombere minacciosa la pena di morte. Rientra certo in altri contesti il modo con cui in seguito venne predicata la tolleranza dagli Enciclopedisti, con particolare successo da **Voltaire,** discepolo di Locke, e il modo come – due anni prima che scoppiasse la Grande Rivoluzione – fu promulgato un nuovo editto di Tolleranza e, due anni dopo la sua esplosione, durante la battaglia per una monarchia costituzionale, gli Ugonotti vennero finalmente reintegrati in tutti i loro diritti civili.

Assai diversa fu allora, in Inghilterra, l'evoluzione del movimento per la tolleranza. Ciò che in precedenza, nei Paesi Bassi, era diventata realtà pratica, una sintesi di libertà politica e religiosa, in Inghilterra venne dapprima perseguito sul piano teorico, e fu ottenuto circa 50 anni più tardi (poco dopo l'abrogazione dell'editto di Nantes), quando l'olandese **Guglielmo di Orange** divenne re d'Inghilterra.

Si suole associare la vittoria dell'idea inglese di tolleranza alla "*Epistola de tolerantia*" (1689), che per la verità ha fatto epoca, in apparenza, perché fu scritta immediatamente dopo l'abolizione dell'Editto di Nantes e stampata – in Olanda – subito dopo l'ascesa al trono di Guglielmo; tuttavia, in una tale prospettiva troppo semplicistica dell'evoluzione storica, si dimentica che Locke aveva pubblicato già nel 1667 (nell'anno della sua conoscenza col duca di Shaftesbury) un saggio liberale sulla tolleranza e che, quando Locke era ancora un bambino, uscivano già in grande numero volantini ed opuscoli di tendenza tollerante. Da quando, insomma, nel Parlamento Lungo (1640) la lotta tra monarchia e rappresentanza popolare aveva assunto forme rivoluzionarie.

[p.547]

Errori storici – Un'altra semplificazione di questa rappresentazione storica non è tuttavia da respingere, cioè l'affermazione che l'odio per il cattolicesimo e la paura di esso abbia influenzato l'intera rivoluzione inglese dal Parlamento Lungo fino alla chiamata del protestante Guglielmo; come un filo rosso, odio e paura percorrono in senso anticattolico tutte le battaglie politiche e religiose. E non c'è quasi nessuno, tra quanti propugnano la tolleranza, che da essa non voglia escludere i cattolici; si preferisce sopportare piuttosto i sociniani, che negano il dio uno e trino.

Sul continente erano stati uomini del basso clero a convertire il popolo alla Riforma; e solo successivamente si erano aggregati al movimento alcuni prìncipi saggi (ma molti solo astuti), usandolo per rafforzare il loro potere. In Inghilterra re Enrico VIII, fino a poco

prima ancora avversario di Lutero, aveva rotto con la Curia romana per una delle sue molte avventure coniugali, approfittando dell'occasione per fondare – senz'ombra di riformismo – una Chiesa britannica indipendente da Roma, facendo di sé il suo capo supremo. In sostanza, fu sulle prime un cattolicesimo inglese di Stato, che solo coi successori di Enrico acquistò certi caratteri protestanti, trasformandosi in Chiesa anglicana. I governi che seguirono appoggiarono alternamente il loro assolutismo ora sulla Chiesa cattolica ora su quella anglicana; ma, dopo che col distacco da Roma e con le innovazioni dell'arcivescovo **Cramer** l'unità della Chiesa fu disintegrata e messa in moto l'analisi dei dogmi, trionfò tra il popolo stesso il principio del protestantesimo che Enrico VIII non voleva affatto; e, a fronte della Chiesa di Stato, si sviluppò sempre più libero e più potente un sistema di sette che poté affermarsi solo combattendo contemporaneamente contro l'assolutismo. Il movimento rivoluzionario, infatti, prese di mira lo strapotere del re nello Stato e nella Chiesa tutt'insieme. I politici democratici e i fautori delle Chiese indipendenti si aiutavano vicendevolmente.

[p.548]

Si potrebbe constatare che sotto i re Carlo I e Carlo II non si parlava nemmeno di idee di tolleranza; per la verità, sembrava che quei re finissero talvolta per tollerare gli "Indipendenti", giacché mostravano compiacenza verso i cattolici; ma solo per questi, e solo per motivi politici, o forse, sotto Carlo II, anche finanziari. Anche i presbiteriani erano intolleranti; nondimeno, le sette più potenti d'Inghilterra dovettero lottare contro la Chiesa di stato per il proprio riconoscimento, e fin troppo per non acconsentire – non foss'altro per ragioni egoistiche – a quella tolleranza che, a partire dal 1640, venne difesa da moltissimi puritani, sotto la guida di Cromwell, come dottrina esclusivamente cristiana.

Prima di allora, di tolleranza si era parlato appena nella letteratura teologica. Solo l'utopista **Tommaso Moro** e l'italiano **Alberico Gentili**, fondatore d'un diritto internazionale (dal 1580 fino alla sua morte in Inghilterra), avevano parlato d'una possibile tolleranza. Ed è notevole il fatto che le costituzioni delle colonie inglesi autonome, dove si potevano mettere alla prova ideali utopistici e di diritto sovranazionale, introdussero per prime la tolleranza per legge; anzi, lo stesso Locke si applicò all'elaborazione d'un tale progetto costituente. Ma nella letteratura teologica (e non importa se gli autori fossero chierici o laici) gli opuscoli a favore della tolleranza si diffusero solo dopo l'apertura del Parlamento Lungo. Nel 1641, il religioso puritano **Burton** reclama libere comunità intorno ad una Chiesa di stato, e il suo libro reca il battagliero titolo *The Protestation protested*; nello stesso anno, il puritano **Lord Brook** va anche più in là, asserendo che contro ragionevoli dubbi non si deve usare violenza, che a ciascuno è consentito vivere secondo la propria coscienza, e che anche alle persone incolte dev'esser lecito predicare. **John Goodwin** , un altro predicatore puritano, vuole che i credenti d'altre fedi siano perseguiti solo se turbano la pace borghese, e che la Chiesa si debba limitare all'ammonizione, tutt'al più alla scomunica; nel qual caso va notato che la scomunica non dovrebbe infliggere al reietto un danno di qualche genere, ma soddisfare unicamente a questa legittima esigenza: chi non condivide la fede d'una comunità ecclesiale, non ha che da abbandonarla**. Roger Williams**, il

già menzionato fondatore della setta – già totalmente individualistica – dei sedicenti "cercatori"[65] vuole già nel 1644 una completa separazione fra Stato e Chiesa, nonché libertà di partecipare o no alle funzioni religiose.

John Milton, il poeta che difenderà l'esecuzione del re per motivi giusnaturalistici schierandosi con forza e coraggio per la repubblica puritana di Cromwell, pubblicò già nel 1644 il suo "*Areopagitica*", in cui si rivendicano libertà di stampa (chi distrugge un libro mette a repentaglio la ragione, perché una verità distrutta con quel libro forse non verrà trovata una seconda volta), ma anche un'incondizionata libertà religiosa, a prescindere dal papato; saranno quindi benvenute le sedicenti sette, in quanto indici di buona salute. Ma già due anni prima Milton aveva interdetto allo Stato – per ragioni di diritto naturale – ogni intrusione nella vita interna del cittadino e della chiesa, ogni pregiudizio a rischio dell'incolumità e della vita.

[p.549]

Come più tardi sotto Guglielmo III, così anche sotto Cromwell l'idea di tolleranza divenne la prevalente ragione di Stato, al punto che anche la Chiesa di stato non poté chiudersi allo spirito nuovo. L'anglicano **Taylor** auspicava che cessasse la monotona uniformità nelle funzioni religiose, preferendo accogliere (1647) nella Chiesa di stato tutte le sette, o quantomeno concedere ogni libertà a tutte quelle che si collocavano sul terreno del credo apostolico: ciò che in seguito – venendo sottinteso nella denominazione "comprehension" – verrà certamente circoscritto ai presbiteriani. Persino un vice cancelliere della conservatrice Università di Oxford, **John Owen**, dapprima presbiteriano, ed entrato poi tra gli Indipendenti, dimostrò nel 1649 la legittimazione della tolleranza sulla base alla Bibbia, insegnando che lo Stato doveva mantenere la sua Chiesa, sopportare le altre Chiese e non preoccuparsi della religione fintanto che non ne nascessero pericoli per l'ordine pubblico. Si rammenti che la parola d'ordine delle più libere sette inglesi – pubbliche o clandestine che fossero – suonava già in questi termini: religione senza sacerdoti.

Locke era un fanciullo di otto anni allorché il movimento politico ed ecclesiastico per la libertà si unificò per sostenere le battaglie del Lungo Parlamento; due anni dopo l'esecuzione del re, s'iscrisse all'università di Oxford; e quando pubblicò la sua opera principale – il Saggio sull'intelletto umano – in Inghilterra c'era già da un anno la libertà politica, come c'è oggi, oltre che un'aspirazione molto più sincera per la tolleranza religiosa. Locke era stato educato nel puritanesimo, a cui suo padre aveva arrecato sacrifici personali. A Oxford fu sotto l'influenza d'un anglicano, ma la Chiesa di stato era anch'essa in quel tempo moderata e tollerante. Trascinato nella disgrazia del suo protettore (il primo conte di Shaftesbury), Locke va profugo nei Paesi Bassi. Nei suoi viaggi, in precedenza, aveva conosciuto perfettamente le Chiese cattolica, luterana e calvinista, e aveva tradotto molto

[65] I "cercatori", i quali amavano chiamarsi anche gli "attendenti" (cioè in attesa della vera Chiesa), furono certamente una setta collaterale degli "Indipendenti"; credevano in realtà molto poco, ma persino il devoto Cromwell si trastulla una volta, in una lettera, con l'idea di essere nient'altro che un "seeker".

liberamente in inglese (con aggiunte ostili alla Chiesa di Roma) alcuni trattati di **P.Nicole**, nello spirito giansenistico di Port-Royal. Quale segretario nel ministero Shaftesbury, teneva sotto tutela i problemi personali dei religiosi anglicani. Tra i suoi amici Locke contava tolleranti teorici della Chiesa di stato, come **Boyle**, concilianti presbiteriani come **Baxter**, latitudinari e unitari. Fino alla vecchiaia restò intensamente e seriamente interessato ai problemi religiosi.

[p.550]

Locke in Olanda – Fu in Olanda che Locke si trasformò in quello psicologo dell'empirismo che non potremo mai apprezzare adeguatamente. In Olanda, oltretutto, egli ampliò anche la conoscenza delle sette ereticali; grazie a **Limborch** e a **Leclerc** fa conoscenza coi Rimostranti, che gli fanno molta impressione, e studia le dottrine e le vicissitudini dei sociniani e dei mennoniti, vivendo alla fine nella casa d'un quacchero inglese.

Per quanto ne so, le sue strade non s'incrociano mai con quelle di Spinoza o di **Bayle;** Locke non diventa un critico della Bibbia come quei due, non configura alcuna concezione del mondo senzadio (come fece Spinoza) né si scaglia contro le autorità ecclesiastiche come Bayle; nei paesi Bassi, tuttavia, sperimenta dal vivo come un organismo statale riesce a prosperare sotto il segno della libertà religiosa. La tolleranza che in Inghilterra era stata ambita da **Cromwell** – e segnatamente dal puritano Cromwell -, nei Paesi Bassi è ormai una realtà, e quindi diventa per l'uomo politico Locke una possibilità, e presto una necessità. Noi dobbiamo esser sempre memori del fatto che i più influenti deisti e filosofi inglesi erano uomini di mondo e politici, mentre in Francia gli stessi enciclopedisti influenzavano la legislazione solo indirettamente; in Germania, poi, il filosofo inglese incise nella realtà – nel migliore dei casi – solo dopo la sua morte e, perlopiù, solamente all'interno delle scuole. Perciò dobbiamo gettare un altro sguardo sulla politica chiesastica inglese, se vogliamo comprendere rettamente l'intervento di Locke.

Inghilterra – Al movimento letterario a favore della tolleranza corrisposero, sotto Carlo I°, diverse istanze del clero simpatizzante per la monarchia; ma il Parlamento seguiva la Chiesa Alta, sicché da Londra – come da altre città dell'est – venivano petizioni contrarie alla tolleranza. La conclusione fu che l'eresia fu di nuovo minacciata con la pena di morte. Sotto Cromwell, a dire il vero, era prevalsa l'idea della tolleranza, per cui il Lord protettore dovette procedere con molta cautela, appoggiandosi più al suo tollerante esercito che all'intollerante Parlamento. Così fu messa in pratica la *comprehension*; religiosi appartenenti a quasi tutti i movimenti settari poterono quindi far assegnamento su assunzioni e carriere, tanto che le dure leggi avverse a cattolici, sociniani ed ebrei, vennero applicate con clemenza.

Tuttavia la tolleranza ebbe di nuovo la peggio, insieme coi suoi potenti sostenitori. Certo, continuò ad esser difesa dagli scrittori – nel modo più veemente da **Milton**, che nel 1959 reclamò la separazione di Stato e Chiesa -, ma ciò nondimeno il popolo era rimasto intollerante e fu appagato quando la restaurazione degli Stuart ebbe inizio, dopo qualche

esitazione, con una tirannia della Chiesa di Stato.

[p.551]

Vi fu di nuovo una notte di San Bartolomeo (1662) – questa volta però incruenta – in cui 2000 religiosi puritani vennero espulsi dalle loro comunità. Proprio quella sospetta riguardosità che Carlo II voleva manifestare per i cattolici ricompattò tutte le sette protestanti nel comune odio, al punto che il Parlamento poté escludere all'unanimità da ogni ufficio statale – con gli Atti di prova – non solo i cattolici, ma anche i "dissenters". Già nel 1666 si era proceduto con molta energia contro i cattolici, ai quali si addossava la colpa dell'incendio di Londra; e, nel 1667, nel suo "*Essay concerning Toleration*", Locke aveva arrendevolmente predicato la tolleranza verso i Dissenters anche per ragioni economiche, escludendone tuttavia esplicitamente i cattolici, perché costoro erano intolleranti e il loro papa infallibile aveva il potere di scioglierli da ogni vincolo di carattere privato e civile. Per questo, odio e paura, che in sostanza erano indirizzati solo contro i papisti, finivano per creare ingiustizia anche nei riguardi delle sette protestanti. Ancora una volta Carlo II e Giacono II, continuamente al servizio della Francia e di Roma, tentavano – simulando ipocritamente tolleranza e libertà di coscienza – di spianare al cattolicesimo le strade per l'Inghilterra.

Date le premesse, fu davvero un segno di libertà intellettuale che qualcuno non si accodasse agli antipapisti e predicasse la tolleranza, magari a rischio che essa potesse un giorno giovare ai cattolici. In questo senso operarono – negli anni Settanta del XVII secolo – religiosi moderati come **Tillotson** e **Burnet**, ma anche deisti come **Blount,** e, alla fine, Locke con la sua prima "Lettera sulla tolleranza". La quale, scritta in latino, ebbe un travolgente successo tra gli spiriti affini, dapprima in Olanda e in Francia, infine anche in Inghilterra. Infatti, proprio con l'ascesa al trono di Guglielmo III°, per fissare così l'importanza mondiale dell'avvenimento, si era opposto per la prima volta un saldo baluardo alla Controriforma europea, una barriera molto più incrollabile della Pace di Westfalia, talché la libertà di coscienza divenne in Inghilterra una prassi, malgrado le contorte formulazioni della legislazione inglese.

[p.552]

***Lettere sulla tolleranza* –** La Controriforma aveva procacciato quasi dappertutto alla Chiesa cattolica quell'immensa sfera di potere di cui gode ancora oggi. Dopo un secolo di spaventose guerre di religione, la Controriforma – anche dopo l'apparente pace di Westfalia del 1648 – non era stata inattiva: in Francia, l'editto di Nantes fu dapprima calpestato e poi soppresso, mentre in Inghilterra tutti i sovrani cattolici (in prima linea il re di Francia) erano coalizzati per farvi trionfare il cattolicesimo. Perciò gli inglesi definiscono la chiamata del loro buon re protestante Guglielmo la loro "gloriosa" rivoluzione; e per questo l'anno 1689 – ai fini della libertà spirituale d'Europa – è quasi altrettanto significativo quanto il fatidico anno 1789.

Locke scrisse quindi la sua prima "*Epistola de Tolerantia*" subito dopo la revoca dell'Editto di Nantes, e la pubblicazione avvenne nel 1689. Non era il manifesto d'un deista, ma il

manifesto per la libertà di coscienza. In questa lettera troviamo molte idee dei liberi pensatori espresse nel miglior ordine e in maniera più persuasiva.

Lo Stato e le sue autorità devono dunque aver cura dei problemi borghesi, non della salvezza delle anime. Questa preoccupazione non gli è stata conferita da Dio, e il suo potere esteriore non può mai produrre un'interiore confessione religiosa; inoltre, sarebbe dura per gli uomini dover ubbidire al loro principe nelle cose della fede, dato che ogni principe ha una religione diversa, e soltanto una può essere fra tutte quella giusta. Anche la Chiesa, in quanto comunità volontaria, non deve esercitare costrizioni, e si deve limitare ad ammonire o, tutt'al più, ad escludere i non credenti. E' pertanto iniquo svantaggiare chiunque, per tale riguardo, sia laico per una opinione o per azione religiosa; la stessa espulsione non dovrebbe comportare alcuno svantaggio materiale o sociale.

Siccome la decisione sulla verità dell'insegnamento non compete allo Stato, questo non può trasferire tale decisione a nessuna autorità; e anzi non esiste alcun tribunale dinanzi al quale un privato o una Chiesa possano esser giudicati. Naturalmente, il religioso non possiede più diritti della sua Chiesa, non ha da sentenziare sulla libertà e sugli averi dei diversamente credenti, e dovrà esser lui per primo ad esser indulgente, secondo il modello di Cristo. Come ognuno può curare la propria salute corporea a proprio piacimento, così potrà prendersi cura anche della salvezza della propria anima; al massimo, le autorità dovranno giudicare quali Chiese siano da riconoscere e quali no.

La tolleranza vale di fronte alle dottrine della fede, ma anche nei confronti delle forme della liturgia. Lo Stato non ha alcun diritto di vietare azioni liturgiche, se non quelle che sono più generalmente interdette dalla legge. Di conseguenza, lo Stato dovrà vietare sacrifici di bambini o azioni immorali o illecite, qualora una comunità ecclesiale li esigesse, ma non la macellazione d'un vitello, se l'animale è proprietà del sacrificante. E nemmeno lo Stato potrà prescrivere un comportamento religioso; può ad esempio disporre che sia un dovere lavare i bambini, ma non sottoporli al battesimo.

[p.553]

Antinomie lockiane – Come già nella sua teologia, Locke è inconseguente anche nella sua prima Lettera sulla tolleranza. Consciamente o inconsciamente, fa un sacrificio allo spirito pubblico del suo paese, inserendo alla meglio – nel suo manifesto per la tolleranza – le insofferenze generalmente sentite. Ha difatti enunciato tesi che concederebbero libertà di coscienza perfino ai cattolici e agli ateisti, ma talvolta ridiventa intollerante, senza ritrattare quei princìpi. Rivolta contro i cattolici è la riserva per cui non dovrebbe esser sopportata una religione le cui affermazioni sono pericolose per lo Stato (che non sia necessario mantenere la parola verso gli eretici, che un re perda la sua corona a causa della scomunica, che esiste una monarchia per grazia divina, che la tolleranza non debba esser consentita), o i cui fedeli debbano ubbidire ad uno straniero. Contro gli atei si argomenta che la tolleranza religiosa non si dovrebbe applicare ai nemici della religione, e che la negazione di Dio farebbe venir meno – come s'è detto – la certezza di tutti i giuramenti.

Tanto più liberamente Locke si esprime sulle piccole conventicole, le cui adunate sembra-

vano pericolose ai politici e agli alti prelati. Ma lui vuole che siano consentite, giacché solo la repressione porta allo scontento, e poi perfino all'insurrezione. E' stata l'insofferenza degli altri a far scatenare le guerre di religione; le Chiese minoritarie, ove siano protette dalla Chiesa di maggioranza, non hanno nulla da guadagnare da una rivoluzione.

Non si può fingere di non vedere l'intolleranza verso cattolici e atei. Tuttavia, una volta rilevata questa condiscendenza del politico Locke, lo si deve pur riconoscere: Locke ha enunciato già con chiarezza la separazione fra Stato e Chiesa, oltre al principio che la religione è affare privato; e poteva senz'altro – consciamente o inconsciamente – lasciare che fosse il tempo a far maturare anche la sopportazione verso atei e cattolici. E' comunque significativo che in Inghilterra – ancora oltre un secolo dopo le lockiane Lettere sulla tolleranza – fare professione di ateismo provocasse l'ostracismo della borghesia (**Lord Byron**), mentre in Francia gli alunni di Locke trapassavano gaiamente nel sensismo materialistico e senzadio.

Così Locke, precursore solamente per quanto riguarda la psicologia critica della conoscenza, uomo umanamente e personalmente miope in molte sue dottrine relative allo Stato e alla Chiesa, riuscì alla fine ad incidere assai gagliardamente – anche quale propugnatore della tolleranza – a vantaggio della liberazione spirituale dell'umanità. E non si trovò mai, nemmeno là dove errava, tra i piccoli dogmatici, bensì sempre tra i grandi scettici.

[p.554]

Jonathan Swift – Chiedo venia ai miei indulgenti lettori per aver inserito qui – tra il forte critico psicologico Locke e l'ancor più forte critico gnoseologico Hume – la figura d'un uomo che filosofo non fu per niente, ed in più – vuoi per professione e vuoi per l'arte di vivere – fu uomo di chiesa, essendo per giunta un satirico assai chiacchierato, un politico senza convinzioni, che si potrebbe definire senz'altro un "cattivo soggetto": il verace ritratto di Swift, in breve.

Ma qualunque cosa si possa dire contro quest'uomo, egli, col suo sorriso non più umano – lo si chiami come si vuole, diabolico o divino -, fu tuttavia un liberatore in virtù della sua efficacia, uno spirito indipendente che ne uscirebbe di certo mortificato, ove si volesse incastrarlo da qualche parte, nei ranghi dei teologizzanti o ateologici litiganti. Il suo corpo era debole, ma il suo spirito era forte: come la morte.

E' certo che Jonathan Swift, l'uomo del più sacro riso profano, non è stato un ateo dogmatico, come sono gli ateisti di oggi, nella loro ormai raggiunta tranquillità. Fu scrittore piuttosto consapevole dei propri tentennamenti. Nei suoi "*Pensieri singolari*", che scrisse nel 1706 in gara con **Pope**, si dice: "Se uno volesse registrare tutte le proprie opinioni su questioni di religione, a partire dalla propria adolescenza via via fino alla tarda età, che groviglio di contraddizioni e di stramberie ne uscirebbe alla fine!".

Altrettanto sicuro è che gli scritti di Swift non potevano non incitare all'ateismo, per cui potevano suscitare ammirazione solo fra gli atei integrali o dimezzati. Significativo, sotto

questo aspetto, è che **Gottlob Regis** (per altri versi così modesto e riservato), offrendoci dopo la sua traduzione di Rabelais anche un'antologia swiftiana, nella breve prefazione a questo libriccino formulò una professione di fede piuttosto ateistica: che Swift (al cui nome, per il centenario dalla morte, egli aveva dedicato quel florilegio) volesse guardar giù dal cielo sulla terra con animo propiziatorio, "ammesso che ciò possa ancora accadere".

I biografi di Swift potranno rispondere al quesito su una sua prospettiva incrollabilmente religiosa ancor meno dei suoi scritti; ogni risposta è un nuovo enigma, proprio come diversamente non può essere nel rappresentare una vita incomparabile. Non solo i libelli di Swift, anche le lettere, i versi e le prediche che possediamo di lui, sono scritti per una precisa occasione, e non vogliono mai dare la parola definitiva; perfino in **Goethe –** che da vegliardo cercò così spesso una parola conclusiva su Dio e sul mondo, ed era tanto più unitario – il problema non è molto diverso. Le notizie sulla vita di Swift ci possono aiutare quasi esclusivamente a confrontare una certa iraconda irrequietezza col suo sarcasmo religioso. Solo a se stesso Swift restò sempre fedele.

[p.555]

Fin da ragazzo fu amareggiato dalla povertà, sicché anche coi suoi protettori non fu mai un servitore molto ossequioso; nemmeno con Sir **Temple**, al quale secondo la leggenda egli doveva la sua esistenza, o in ogni caso certi benefici più sicuri, nonché l'introduzione negli affari politici d'Inghilterra. In seguito, la sua ambizione non venne appagata dalla frequentazione con grandi personaggi; Swift preferiva il popolo, anzi la plebe, essendo anche nello stile piuttosto popolaresco, più ruvido di quasi tutti i contemporanei. Il rapporto con la sua **Stella (Esther Johnson**, ma anche la sua rivale **Vanessa**, in realtà la signorina di Homrigh, si chiamava Esther), ce lo mostra ancora più sensuale, e insieme più egoista, di quanto fosse **Rousseau** nei confronti delle donne. Ma ci può davvero interessare se Swift mandò in rovina la sua Stella col non riconoscimento, o con l'occultamento del suo matrimonio, perché lo trattenevano volgari motivi pecuniari o di ceto, oppure perché, come ci narra forse solo un romantico pettegolezzo, aveva scoperto in essa sua sorella? Nelle biografie, la vita sessuale dei grandi uomini occupa quasi sempre uno spazio eccessivo.

Vita di Swift – Quando, oltre la quarantina, egli fece ritorno a Londra da una sordida parrocchia irlandese, lanciandosi nella lotta politica come notista di costume, passò subito, benché criticato da entrambe le parti, dalle file dei Whigs a quelle dei Tories. Ne aveva i suoi buoni motivi, personali e meschini; sapeva infatti apprezzare perfettamente le ricche prebende e un gratificante prestigio. Ma non si deve dimenticare che Swift era un religioso della Chiesa Alta.

Il dissacratorio "Racconto della botte", che aveva buttato giù da studente e che aveva pubblicato prima di iniziare la sua attività politica, lo aveva screditato presso la regina Anna e i potenti signori e dame della corte. Non sarebbe da scusare, ma da comprendere, se il piccolo curato – la cui influenza aveva ipotecato già dei seggi vescovili – avesse

sperato di ottenere qualche prestigiosa posizione ecclesiastica mediante la sua adesione alla Chiesa alta e al partito dei Tories. Di nuovo, negli attacchi al carattere di Swift, non si dovrebbe ignorare che egli poteva farsi forte del fatto che "Il racconto della botte" aveva messo alla gogna solo i papisti e le sétte nemiche della Chiesa alta; che poi avesse picchiato troppo duramente e indiscriminatamente, che – nella foga della mischia – avesse menato frequenti colpi anche sul cristianesimo in generale, non era che il carattere "swiftiano" in lui, di cui naturalmente egli stesso non doveva rendersi conto realmente[66].

Comunque fosse, nel 1713 Swift non ottenne alcun vescovato (che poteva portarlo alla Camera Alta e poi alla carica di ministro), ma pur sempre il decanato di S.Patrizio a Dublino; si sa che la sua crescente fama era ormai legata al titolo di "decano di S.Patrizio". Quella nomina, certo, poteva considerarla un fallimento. La sua amarezza crebbe a dismisura, non certo a vantaggio della sua salute fisica e psichica, ma col massimo giovamento dei suoi scritti successivi.

[p.556]

Swift e l'Irlanda – La prova più singolare (solo difficile da concepire per la nostra epoca fin troppo organizzata) dell'indifferenza di Swift verso la sua stessa Chiesa, mi sembra consistere nel suo rapporto con la questione irlandese. Negli anni giovanili di Swift, le lotte per l'indipendenza condotte dagli irlandesi erano state sanguinosamente soffocate prima dagli eserciti repubblicani inglesi, poi da quelli monarchici; la politica dell'Inghilterra mirava infatti, come suo obiettivo finale, a spartire il paese sotto gli inglesi, ad annientare il commercio e l'industria irlandese e, per soprammercato, ad abolire anche la religione cattolica in Irlanda.

Ebbene, è assai notevole che Swift ritenesse manifestamente essenziale l'incremento del benessere tra gli irlandesi, considerando la persecuzione religiosa una circostanza in cui altro non si può fare che urlare coi lupi. O il suo odio per il cattolicesimo era forse più forte della sua libertà in fatto di religione? Egli difese oppure consentì la repressione dei cattolici prima e dopo la caduta del ministero in cui c'erano i suoi amici; ma si schierò per l'indipendenza economica dell'Irlanda, per l'aumento del benessere (per primo, dopo una libello piuttosto scientifico di **Molyneux**), con tale veemenza e con tale acume, che ancora oggi può esser considerato il più importante propugnatore dell'autogoverno.

Si badi bene: Swift divenne amico degli irlandesi solo nel 1723, allorquando poté in tal modo vendicarsi del governo che aveva distrutto tutte le sue speranze. Le sue "*Lettere sui drappieri*" (o commercianti di panni) esercitarono durevoli effetti sia in Irlanda sia in Inghilterra, specialmente la quarta lettera, che parteggiava arditamente per il diritto nazionale degli irlandesi. Ci si può immaginare chiaramente l'impressione che fecero le

[66] Assai buffo, posto che si possa trovare ancora buffo questo carattere inglese di ipocrisia, è il tentativo fatto da **W.E.H.Lecky** di difendere Swift col fatto che ogni persona accetta i nessi logici e le abitudini del suo ceto, e che pertanto lo scettico Swift abbia potuto, come religioso, diventare membro della Chiesa alta senza bisogno di fingere ; il che non arrecherebbe nessun pregiudizio alla sua sincerità. Ma è del tutto grottesco che Lecky, a sostegno del leale clericalismo di Swift, si richiami per di più al fatto che Swift negli ultimi tempi, da quando era ormai diventato in pratica vittima di demenza senile, assolvesse regolarmente le sue usuali devozioni.

sue parole quando, alcuni anni dopo, con raccapricciante ironia fece la proposta che gli irlandesi – dal momento che gli inglesi gli avevano rapinato ogni risorsa alimentare – mangiassero i propri bambini. La sua adesione alla Chiesa Alta non gl'impedirono di raccontare, con apparente serietà, come dall'Inghilterra fossero stati mandati in Irlanda dei degnissimi vescovi che però erano stati uccisi per via da banditi di strada, i quali, vestendo i loro paramenti e esibendo le loro credenziali, avevano poi occupato le sedi vescovili. Così accadde che il chierico della Chiesa alta Swift, nemico del papismo, fu quasi divinizzato dagli irlandesi, che ponevano la nazione molto al disopra della religione.

[p.557]

Prediche swiftiane – Vorrei ricordare ancora una delle sue prediche (troppo poco note), ma debbo ammettere che essa, lungi dal risolverli, non fa che accrescere gli enigmi sulla personalità dell'uomo. Nessun dubbio che Swift – in quanto predicatore – parlasse col gergo del suo ceto; quel che si chiede, è se fosse o non fosse consapevole della falsità di quel linguaggio. Va da sé che, dall'alto del pulpito, non gli era lecito snocciolare le blasfemie dei suoi scritti satirici; neanche **Rabelais** avrà svelato nei giorni festivi il mistero della sacra bottiglia! E, ovviamente, non poteva rinunziare ai modi e all'espressione pretesca, non meno che ai liturgici paramenti. Ma, riguardo al decano di San Patrizio, possiamo ritenerlo capace di mantenere anche dal pulpito la sua celebre ironia, senza far nulla per evitare di esser inteso dai fedeli ascoltatori nella sua accezione ironica? Penso nella fattispecie ad una predica sulla Trinità, da lui tenuta in una domenica "trinitatis". Non vi mancano le stoccate contro i papisti e contro i maledetti negatori della religione; e neppure manca un'esortazione alla religione razionale, ossia al deismo.

Predomina su tutte una predica cristiana, sebbene vi si dica subito da principio che la parola "trinità" non si trova affatto nella Bibbia e che la spiegazione filosofica del concetto non può che trarre in errore; anche se un angelo dal cielo affermasse che a mezzanotte splende il sole, ciò sarebbe altrettanto impossibile da comprendere o da credere quanto l'equivalenza dell'uno e del tre. Bisogna insomma rassegnarsi al fatto che tutto ciò fa parte dei misteri delle religione, che tali sono e rimangono per i predicatori medesimi; per cui respingere un solo mistero, come tutti quanti, equivarrebbe a rigettare la sostanza intera del Nuovo Testamento.

Non riesco a trarmi da questo impaccio; non posso che pensare alla insuperabile ironia del piccolo saggio in cui Swift dice "che l'abolizione del cristianesimo comporterebbe diversi inconvenienti." Percepisco infatti una tonalità familiare quando, nella predica sulla Trinità, leggo: "Si va per forza a questa conclusione. O noi dobbiamo credere ciò che Dio ci comanda esplicitamente di credere nella Sacra scrittura, oppure siamo costretti a respingere totalmente la Sacra Scrittura o la religione cristiana che noi, come siamo soliti dire, professiamo. Ma quest'ultima scelta rappresenta, penso, un passo troppo audace ed estremo, perché qualcuno di noi osi tentarlo."

[p.558]

Ironia – Il mondo di Swift non si potrà mai esprimere in una breve formula. Era un uomo bonario e indulgente, e i suoi "Viaggi di Gulliver" sono un documento di misantropia da non potersi comparare con nessun altro della letteratura universale. Era anche un ottimo sacerdote, e il suo "*Racconto della botte*" è un documento dell'odio religioso, più forte dell'unilaterale odio chiesastico di Voltaire. Insomma, volendo usare una sola parola nei riguardi di Swift, abbiamo a disposizione appunto il termine ironia; ma, con ironia, non è lecito pensare all'artificio retorico, men che meno alla cosiddetta ironia romantica, che talora impiegò questo mezzo per importanti effetti artistici, ma arenandosi assai spesso in uno schema fisso, malgrado tutte le fandonie filosofiche.

Più verosimilmente, si dovrebbe confrontare il carattere peculiare dell'ironia swiftiana con quello di **Socrate**; solo che l'antico greco usava sempre con moderazione, con mitezza e con evidenza, l'ironia a lui congeniale per illuminare i concetti, mentre la tagliente ironia di Swift combatteva smodatamente, duramente, e spesso in modo contraddittorio persone e circostanze, fatti e parole, infierendo su amici e nemici, non da ultimo su se medesimo. Una volta, **Paulsen** ha osservato che l'ironia è la superiorità spirituale dell'uomo che, di fronte alla mediocrità della maggioranza, sostiene in apparenza il punto di vista di questa sciocca massa. Anche questo è vero solo in parte.

Le armi spirituali, con cui il superiore ironista porta lettori o ascoltatori divertiti dalla sua parte, possono ben chiamarsi satira, parodia, motto di spirito (o come altro si voglia), e tuttavia non incidono sulla stupida maggioranza, ma sempre e soltanto sui compagni di fede dell'ironista, oppure su quegli avversari che ancora hanno mantenuto qualche sensibilità per satira, parodia, canzonatura, motteggio e simili. Vero è soltanto che ad un'ironia come quella di Swift compete l'estrema superiorità dello spirito, quella superiorità appunto che è in grado di ridere non solo su tutti gli errori della monolitica maggioranza, ma anche sui tiri maestri della propria genialità. Per sua sventura, **Nietzsche** possedeva questa superiorità che non lo lasciò mai soffermarsi su una verità da lui trovata, mentre non possedeva l'estrema superiorità di Swift, quella della sonora risata irresistibile.

In Swift, ove si vedesse in lui solamente un satirico e uno scrittore di parte, si tratterebbe di vedere se fu nel suo cuore semplicemente un ateista (praticamente ingessato nel suo manifestarsi dal suo ruolo clericale), o se fu davvero un membro leale della Chiesa anglicana, come di lui sostiene l'ipocrisia (o la *respectability*) inglese per il suo onore. Nonché per la sua difesa; come se lo spirito più libero della Gran Bretagna avesse bisogno di qualche patrocinio da parte dei suoi servili connazionali.

[p.559]

Abolizione del Cristianesimo – Volendo farsi un'idea chiara dell'essenziale carattere ironico e della forza di Swift, conviene leggere, prima delle sue celebri opere, quel surricordato, ridottissimo scritto, il cui contorto titolo ebbe un effetto più sconvolgente di quanto avessero i contemporanei libri dei deisti anticlericali.

Swift compose questo libello nell'anno 1708, ma il suo titolo orripilante suona già in

questo termini: "Conferma che l'abolizione del Cristianesimo, dato l'attuale stato della nostra situazione, potrebbe comportare diversi inconvenienti mentre non produrrebbe forse i buoni effetti che ci se ne ripromette." Certo, non v'è dubbio che questo annuncio si rivolga contro i deisti, cioè contro i nemici del cristianesimo. Lo stesso dicasi, subito dopo, dell'osservazione che – ancora cinquant'anni prima – la proposta di abrogare il cristianesimo sarebbe stata tanto insensata quanto, nel 1708, una difesa delle verità evangeliche; e che la gente comune, che più a lungo ha creduto in queste, ora si vergogna di esse non meno dei ceti più elevati. Ma ben presto si manifesta chiaramente la vera intenzione.

A Swift non viene neanche in mente di difendere il cristianesimo delle origini, né il Cristianesimo reale, così come egli – cittadino inglese storicamente e nominalisticamente educato – distingue bene la religione di Cristo dalla religione cristiana: il che equivarrebbe a distruggere industrie e commerci, non meno che arti e scienze; corte e borsa si trasformerebbero in deserti. Da gran tempo ormai il Cristianesimo reale è finito; e lui altro non vuole che prendere sotto la sua protezione ciò che avanza del cristianesimo nominale. (Il pensiero è chiarissimo: del vero cristianesimo non si dovrebbe proprio parlare, e quello nominale non si può che schernire.)

Ebbene, questo cristianesimo non proibisce la libertà di pensiero; a ciascuno è lecito credere ciò che vuole, e far stampare la propria opinione "specialmente quando ciò avviene a favore del partito che ha ragione."

L'abrogazione del Cristianesimo – così si afferma – porterebbe anche il vantaggio di recuperare il settimo giorno della settimana per la produzione e per gli svaghi, e di poter trasformare edifici e luoghi di culto in teatri, borse e altre sedi pubbliche. Al che Swift replica che la domenica è un giorno assai adatto per curarsi e purificarsi, e che nelle chiese si trova la miglior opportunità per appisolarsi[67]. D'altronde, la stessa abolizione del cristianesimo non produrrebbe effetti rilevanti, com'è vero che vizi e malattie non verrebbero tolti di mezzo espungendo i loro nomi dai vocabolari.

[p.560]

Eppoi sarebbe preoccupante eliminare d'un colpo ogni religione, perché non si saprebbe più come metter paura ai ragazzini scapestrati; certamente, l'eliminazione della religione avrebbe il vantaggio che, dopo, le diverse sette protestanti si potrebbero unificare più facilmente. Per contro, liberi pensatori e filosofi perderebbero in tal modo il più importante oggetto del loro motteggio. "Chi avrebbe mai pensato che **Toland** fosse un filosofo, se l'inesauribile sorgente della religione cristiana non gli avesse fornito direttamente i materiali per metterlo in evidenza?". Infine, è certo che, dopo l'abolizione del Cristianesimo,

[67] Ancora più devastante per l'ipocrisia della domenica inglese è una fantasia che Swift pubblicò il 27 aprile 1711 nello "*Spectator*". Un sovrano dell'India, dopo aver visitato Londra, commenta: secoli fa, quando fu costruita la cattedrale di San Paolo, ci doveva esser qualche religione nel popolo inglese; esiste infatti una tradizione per cui quell'edificio era destinato agli uomini e alle devozioni; salta all'occhio, inoltre, che il settimo giorno della settimana sia considerato ancora sacro. "In questo giorno, però, essendomi recato in uno dei loro templi, non potei notare il minimo segnale di devozione nel loro comportamento… I devoti facevano grandi inchini gli uni davanti agli altri, mentre un numero considerevole di fedeli dormiva della grossa."

verrebbe di nuovo ripristinato il papato, giacché la plebe non può fare a meno d'una superstizione.

Ed è fuori discussione che qui non si tratta di alcuni articoli, difficilmente digeribili, della religione cristiana, bensì della religione in generale, cioè dei concetti di Dio e di Provvidenza. "A che giova tutta la libertà dei pensieri, se non comporta anche la libertà delle azioni? E' questo, indubbiamente, il grande obiettivo."

Dunque, a conclusione delle sue riflessioni, l'inesorabile Swift consiglia di rinviare ancora un po' la soppressione del Cristianesimo, magari fino alla pace; perché, durante la guerra, non è lecito mortificare gli alleati, che sfortunatamente sono tutti cristiani. E se l'Inghilterra si alleasse coi Turchi, questi potrebbero indignarsi della miscredenza ancor di più dei cristiani, dato che i musulmani credono per davvero in un Dio, cosa che nessuno può pretendere dai cristiani di nome. Ma l'asso nella manica di Swift è questo: per quanto grandi possano essere i vantaggi che l'abolizione del cristianesimo porta ai commerci, certo è che – sei mesi dopo – potrebbero precipitare d'un punto percentuale le azioni della banca e della Società delle Indie Orientali; e questo deporrebbe a favore del mantenimento del cristianesimo cinquanta volte di più di quanto si sia mai ritenuto conveniente in questi tempi illuminati.

Come si vede, la logica di questo libello è indirizzata solamente contro i nemici del cristianesimo: contro tutti, sia contro i liberi pensatori sia contro gli ateisti. Il suo scherno è per le sette protestanti, il suo odio solo per i papisti, come sempre. Ma la sua superiore personalità è più forte della sua logica, più forte della sua dichiarata volontà. Solo un uomo intimamente senzadio poteva scrivere una tale satira, che già **Regis** (nel suo "Switfbüchlein" del 1847) esaltò grandemente, affermando di aver da sempre considerato questo saggio come un vero e proprio modello di pura inversione ironica, attuata con spirito autenticamente swiftiano.

[p.561]

Swift*: Il racconto della botte* – Ho accennato poc'anzi anche al "*Tale of a Tub*", il racconto della botte; quantunque sia una satira delle religioni, non può assolutamente esser visto come una professione di ateismo; non era cosa degna del grande Swift quella di prestare solenne fedeltà a qualsivoglia statuto umano o a qualsiasi altro dogma, vuoi che si trattasse di cose pertinenti alla fede, vuoi attinenti alla miscredenza; senza contare che questa novella – dal punto di vista artistico certamente più debole dei "Viaggi di Gulliver" – era stata a priori configurata in modo che solo i cattolici, i luterani e i calvinisti venissero esplicitamente parodiati, sicché in futuro l'autore potesse sempre affermare di non aver leso i doveri d'un chierico legato alla Chiesa alta. Si è già accennato anche al fatto che, nella foga della mischia, non si risparmiavano i fendenti che potevano e dovevano colpire la Chiesa cristiana nel suo complesso.

Una concreta comparazione tra Swift e **Lessing** costituirebbe una bella tesi di laurea. Il "tory" Swift era conservatore in molti campi, nelle questioni di politica ecclesiastica e di

estetica, tanto che nel suo godibilissimo libello "*La battaglia dei libri*" – concernente la querelle letteraria suscitata inizialmente da **Fontenelle –** si schierò decisamente dalla parte dei lodatori dell'antico; quanto a Lessing, è noto come e con quale intensità prendesse addirittura le difese degli ortodossi contro i liberaleggianti ecclesiastici. Un intero capitolo (volendo dissertare sui rapporti tra Swift e Lessing) dovrebbero occupare le configurazioni che in essi assunse l'itinerante "Parabola dei tre anelli"; in Swift, l'immagine è disegnata in modo naturalistico, nel "Nathan" lessinghiano più idealistico. Il padre, che lascia il "testamento" ai suoi figli, ha in Lessing toni squisitamente umani, in Swift tratti diabolici.

Mi accontento di addurre alcuni passi in cui Swift, come con una sferza prolungata – attraverso i fratelli Pietro, Martino e Giovanni (sotto i quali s'intendono naturalmente il papa, Lutero e Calvino) -, sembra voler colpire ogni Chiesa cristiana. Le mie citazioni sono attinte dal terzo volume della buona traduzione di Amburgo degli "Scritti", datata al 1758. Swift vi parla (p.62) di tre macchinari lignei, come se ai suoi occhi avessero il medesimo valore: il pulpito, la scaletta del patibolo (dalla quale ladri e altri poveri peccatori solevano in Inghilterra tenere i loro discorsi), e il palcoscenico.

I tre gemelli che dal loro padre (sotto il quale è possibile intendere solamente Dio) non hanno ricevuto nessun'altra eredità che i loro adattabili vestiti, possiedono di lui null'altro che un suo "testamento", dalle cui disposizioni dipende tutta la loro futura felicità (p.81). Il significato del testamento è evidente. L'abito fa l'uomo; "una certa congiunzione di bianca batista[68] e di raso nero porta il nome di vescovo." (p.86)

L'interpretazione del testamento, delle sue autentiche e sofisticate prescrizioni di abbigliamento, viene svolta molto prolissamente, ma anche assai argutamente; e non si può negare che gli attacchi a Lord Peter siano i più taglienti.

[p.562]

Nella derisione della transustanziazione (p.127 e seguenti) si potrebbe ancora discutere se la Chiesa anglicana sia davvero risparmiata; altrettanto dicasi se il dileggio degli spacconi prendesse di mira solo i fanatici protestanti. "Tutti i loro rutti furono presi per sacri; quanto più erano acidi, tanto più accetti." (p.170)

La Chiesa anglicana, peraltro ufficialmente riconosciuta da Swift, viene malmenata (p.199 segg.) con particolare malignità, **Enrico VIII** viene trattato ancor peggio di Lutero, la cui somiglianza col papa viene tracciata in tutta evidenza. In molti passi Swift si prende gioco di ogni interpretazione delle scritture testamentarie, senza le quali nessuna Chiesa potrebbe sostenersi.

Ripeto: anche questa satira poteva esser scritta nell'identico modo solamente da un uomo interiormente non condizionato da divinità.

[68] "*An apt conjunction of lawn and black sattin, we intitle a Bishop"*; la parola "lawn" designa il sottile tessuto di cui è fatto il velo, ma anche le maniche del paramento dei vescovi anglicani."

Gulliver – Malgrado tutto ciò, resta impossibile condensare in una formula il rapporto di Swift con la religione; ma è d'altronde vero che il convincimento della completa irreligiosità di Swift si acuisce fino alla massima verosimiglianza quando gettiamo uno sguardo sulla tremenda quarta parte dei "*Viaggi di Lemuel Gulliver*", da cui cito seguendo il quinto volume degli "Scritti" di Amburgo (del 1761). Egli scrisse questa satira contro l'umanità – un capolavoro dell'arte letteraria – negli anni tra il 1720 e il 1725, prima che a Londra fallisse il suo ultimo tentativo di ottenere un potere politico, il che fu causa del suo crollo spirituale.

Le innocue prime tre parti dell'opera, con le loro gaie avventure nei paesi di Lilliput, Brobdingrag e Laputa, potevano ancora far apparire comprensibile – nonostante tutti i pungenti attacchi alla cultura e alla scienza inglese – il fatto di aver castrato il capolavoro di Swift fino a farne un'opera per l'infanzia, che fosse letto dappertutto come un libro per bambini; certo, per poter apprezzare la terribile quarta parte con gusto e intelligenza, anche la persona adulta deve avere dei nervi ben saldi. A noi, qui, interessano solamente gli aspetti positivi e negativi della satira assolutamente insuperabile, da cui non si può non arguire l'ateismo dell'autore.

Come si sa, il capitano Gulliver vive per tre anni presso i Houyhnhnm (i cavalli umanizzati), dove gli abietti Yahoo (gli uomini) vengono tenuti in conto di schiavi, come da noi i cavalli; d'ora in poi, non userò più questi barbari nomi esotici, limitandomi ad osservare che Swift pensa manifestamente, parlando degli Yahoo, ai suoi connazionali inglesi, ma che – altrettanto manifestamente – estende il proprio verdetto di condanna all'intera specie umana.

[p.563]

Al viaggiatore, sebbene con raccapriccio egli debba riconoscersi nello specchio come uno di loro, gli uomini appaiono come la specie animale più esecrabile e più disgustosa; in luogo della ragione, essi hanno solo una certa caratteristica che serve ad aumentarne i vizi (p.367), contro la natura. Io non sono timido, e tuttavia non oso esibire alla nostra epoca prude e bigotta i passi più sfrenati di questa misantropia. Il cane è già ad un livello superiore; perfino il maiale, peraltro simile all'uomo, non è così maleodorante (p.392). I cavalli intelligenti progettano seriamente di eliminare completamente dalla faccia della terra i puzzolenti e scellerati uomini (p.405), ma finiscono per accontentarsi di castrarli (p.408). La peggiore delle ingiurie è l'epiteto di "uomo". Gulliver adopera in tutta tranquillità il grasso e la pelle umana, come noi usiamo grasso e pellicce animali.

Al suo ritorno in Inghilterra, Gulliver deve turarsi il naso con tabacco da fiuto per poter sopportare il fetore umano (p.435); persino la propria moglie e i figli suscitano in lui nient'altro che odio, ripugnanza e disprezzo; nell'abbracciare sua moglie perde i sensi per la vergogna e il disgusto (p.436; da questo passo mi sembra peraltro emanare una sinistra luce sull'innaturale rapporto di Swift verso le due povere donne, verso Stella e Vanessa.

Sarebbe un errore, tuttavia, scorgere in questa fantasia una divinizzazione degli animali a

discapito degli uomini; una siffatta intenzione era assai lontana da Swift. Essa rappresenta esclusivamente lo sfogo d'un sentimento per il quale l'espressione di misantropia è troppo blanda. Ebbene, si rifletta fino a che punto l'uomo – nella religione cristiana, ma anche nella concezione deistica – è creato ad immagine e somiglianza di Dio, si pensi quanto è signore della creazione e suo eletto campione, e ci si chiederà se una tale ripugnanza per l'animale umano possa mai coesistere con la fede in un Dio.

Un'ulteriore illazione mi è lecito trarla dal fatto che i cavalli sono raffigurati come i più perfetti esseri razionali della terra; orbene, secondo la tendenza spirituale del tempo, si sarebbe dovuto parlare prima o poi della religione di questi perfettissimi esseri di ragione. Ma non ne troviamo il benché minimo accenno. Appena appena si allude all'irreligiosità dei cavalli (per loro gloria e merito). Essi misurano l'anno secondo le rivoluzioni di sole e luna, ma non conoscono la settimana, e quindi la domenica (p.409); e il morire, nella loro lingua, si dice "ritornare alla propria prima madre" (p.411).

[p.564]

Ma chi, in questa omissione, in questo silenzio sulla religione, potesse dubitare ancora della cattiva fede di Swift, chi potesse pensare che Swift – in questa splendida raffigurazione della cultura cavallina – abbia semplicemente dimenticato la religione, sia rinviato alla conclusione del libro (p.444), dove Swift, con la sua più ringhiosa ironia, si premunisce contro l'accusa (e quindi sottolinea la connessione) di aver alluso negli Yahoo agli inglesi, ai quali non disconosce la religiosità. Col suo più ringhioso sarcasmo egli elogia gli inglesi "come quelli che possono servire da esempio al mondo intero nella istituzione delle loro colonie. Chi non sa quali generose fondazioni essi non fanno per la promozione della religione e delle scienze? In realtà, non fanno che selezionare devoti ed abili predicatori per diffondere il cristianesimo nelle terre più lontane."

E' superfluo (eppoi potrebbe quasi offendere il lettore) che io ora riproponga la tendenza di Swift, deprivata della sua ironia e fantasia, con una prosa fredda ed esangue: i mostruosi inglesi, anzi i depravati uomini in generale, hanno una religione e si danno gran daffare per essa, mentre gli splendidi, divini cavalli non sanno neanche che voglia mai dire religione. Questo sembra a me che rappresenti il culmine d'un ateismo irridente. Solo che il decano di San Patrizio – in modo certamente assai diverso dal parroco di Meudon – si limitava a riderne, mentre prima di lui **Locke** (alquanto timidamente), e dopo di lui Hume (in maniera incoercibile) sciolsero integralmente il pensiero umano da qualsiasi pastoia religiosa**.**

Hume – Della vita di Hume è da osservare, qui, che i suoi scritti (tranne forse quelli politici) non ebbero quasi mai un forte successo subito dopo la loro pubblicazione. La sua opera più personale, la sua possente critica della conoscenza, fu nel 1739 – sotto il titolo di "*Treatise*" – un buco nell'acqua, e conquistò le classi dirigenti solo nel 1748 col titolo di "*Inquiry*", ma solo grazie ad opportuni tagli ed aggiunte. In Inghilterra, oggi, la sua opera storica è considerata classica; allora, però, nessuno gli perdonò di aver espresso un po' di

compassione per il destino di Carlo I°. ("Inglesi, scozzesi e irlandesi – così suonava la sua protesta – Whigs e Tories. Anglicani e Dissenters, spiriti liberi e chierici, patrioti e cortigiani si coalizzarono nella rabbia per quest'uomo.") Se non fosse esplosa di nuovo la guerra con la Francia, Hume avrebbe lasciato la sua patria, avrebbe taciuto il suo nome, ritirandosi in qualche cittadina provinciale di Francia.

Dopo la pubblicazione della "Storia naturale della religione", tutto il successo dell'opera si esaurì in un pamphlet del dottor **Hurd**. Lo stesso Hume disse: "Quel pamphlet mi consolò alquanto della fredda accoglienza riservata al mio libro."

[p.565]

Si sa che la sua autobiografia, con la sua pacata attesa della morte imminente e col suo mite sorriso verso l'affannarsi dei suoi avversari, è lo scritto d'un saggio. Che quest'uomo saggio, oltretutto, fosse un filosofo di prima grandezza, quale critico della gnoseologia precursore di Kant, e tuttavia più grande di Kant, non è cosa che qui ci riguardi.

Ci preme solamente il suo significato per la liberazione religiosa dell'Occidente cristiano. Ma è forse opportuno aver inserito, tra Locke e Hume, la figura di Swift (per render giustizia al più libero e al più forte fra tutti i satirici), anche per non dover saldare immediatamente le concezioni del gigantesco Hume a quelle del magistrale psicologo **Locke.** Pur tuttavia, non si può evitare un cenno di raffronto.

Come Locke si occupò della questione religiosa solo marginalmente al suo lavoro principale (l'analisi psicologica dell'attività intellettiva), così anche per Hume la critica della religione costituisce soltanto un'attività secondaria. Il fine primario di Hume – la critica della tradizionale teoria della conoscenza – doveva necessariamente portarlo a guardare alle idee religiose come a fanciullaggini; il pensatore che dichiarava l'antichissimo concetto di causa prima come una parola vuota di significato, propria della consuetudine linguistica, non poteva certamente ascrivere una qualche reale consistenza alla divinità o alla prima causa. In realtà, la critica di Hume alla religione, solo che si voglia leggerla con attenzione, è radicale e inconfutabile; in campo religioso – se possibile ancor più che in quello teorico della conoscenza – la parola d'ordine dovrebbe suonare: ritorniamo a Hume! E' un inconscio sciovinismo quello che, da alcuni decenni, spinge in Germania ad ammonire: torniamo a **Kant!** Certo, Kant fu un illuminato libero pensatore, anzi qualcosa di più ancora; ma Hume fu più libero e più evidente, in quanto fu – molto più di Kant – uno "stritolatore" universale.

Pure lui fu prudente, è vero; ma solo una colpevole superficialità può far dubitare che egli consigliò di dare alle fiamme, in ugual misura, tanto le sofisticaggini e le illusioni metafisiche quanto quelle religiose.

In entrambi i campi Hume fu più audace e più forte di Locke. Mentre questi, malgrado la scarsa consequenzialità, spianava col suo sensismo le vie al grezzo materialismo, esercitando un'influenza liberatoria solo con la proposizione di intuizioni critico-linguistiche, Hume fu di gran lunga più coerentemente attestato sul più rigido sensismo, senza tuttavia cader succube del materialismo dogmatico, e divenne così il massimo dei grandi scettici

che hanno rinunziato tutti alla soluzione degli enigmi mondiali avanzati dall'umana speculazione. Abbiamo visto come Locke tenesse fede – contro la sua stessa dottrina – all'idea di sostanza, cercando di salvare così (insinceramente) il concetto di Dio della religione naturale; Hume gettò invece sostanze e dèi, concezioni di causa e di libero volere – e in ultima analisi perfino il concetto dell'io – nello sconfinato abisso della sua scepsi.

[p.566]

Anche Hume, per la verità, pagò il proprio scotto al suo tempo. Ogni qualvolta dovette misurarsi con questioni teologiche, con la religione naturale, coi miracoli, col diritto al suicidio, sempre s'imbatté nelle dottrine del deismo che da più di due generazioni – negli inglesi colti – erano considerate come massima saggezza. Certo, è questo il limite dello spirito critico: che può solo vagliare ciò che altri spiriti hanno svelato o escogitato. E poiché lo spirito critico rappresenta la più pregnante forma dell'umana razionalità, sarà in questa dipendenza dalle parole del proprio tempo che consisterà la frontiera dell'umanità. Non vi sono rivelazioni, né profetiche ispirazioni. Può esservi, tutt'al più, una mistica.

I Dialoghi di Hume – Teniamo presenti, prima di tutto, le date: Hume nacque il 1711 e morì nel 1776. La sua opera di critica religiosa più nota, e principalmente distinta anche per l'aspetto artistico, s'intitola "*Dialogues concerning natural religion*". La scrisse probabilmente nel 1751, dunque all'età di quarant'anni; ma venne pubblicata solo dopo la sua morte, nel 1779. Fosse stato davvero – come osano affermare pusillanimi storiografi – nulla più che un compimento del deismo inglese, allora gli amici di Hume non si sarebbero spaventati tanto, ed egli stesso non si sarebbe dovuto preoccupare, nutrendo apprensione per la pubblicazione postuma. Originariamente, di questa edizione era stato incaricato con un testamento il famoso economista nazionale **Adam Smith**. Quando l'amico Smith manifestò degli scrupoli, Hume mutò la sua ultima volontà incaricando della stampa un libraio; e quando anche questi sembrò inaffidabile, fu definitivamente onorato della gestione del manoscritto un nipote di Hume, che era anche il suo erede universale.

Per quanto concerne la forma, viene qui imitata e superata, in maniera incomparabile, la drammatica vivacità dei dialoghi di Platone. Purtroppo, Hume si è attenuto al suo modello anche in questo: nell'imitare anche il singolare ammanieramento del filosofo greco, il quale fa raccontare a sua volta i dialoghi da un ascoltatore. Per tal modo si sviluppa, in Hume come in Platone, una faticosa sequela di ghirigori, sebbene non si possa negare che lo scozzese – con miglior umore del greco – impieghi tutto sommato la cornice del dialogo per prendersi giuoco del giovane narratore di tutta la conversazione con ironia già quasi romantica.

[p.567]

Ci troviamo di fronte a tre interlocutori: un seguace assai sincero ma ottuso della sua religione positiva (quindi un cristiano ortodosso), un polemico e non meno limitato difensore della religione naturale, per giunta superstizioso della parola (quindi un deista), ed infine uno scettico, che confessa la sua ignoranza in cose tanto extrarazionali, combat-

tendo – e in più dileggiando – con graffiante superiorità le ragioni sia del deista sia del cristiano positivo. Che lo scettico faccia molte obiezioni solo per proprio divertimento, viene sottolineato più d'una volta per i lettori che non dovessero accorgersene da soli. Orbene, a me sembra ovvio che Hume manifesti la sua personale opinione solo nella persona dello scettico; equivale infatti a disconoscere lo spirito di tutto il dialogo – come ha fatto **Windelband** (Storia della filosofia, V, S.414) in un passo – lasciare che Hume ponga in una maschera un'opinione, nell'altra una diversa, come ugualmente legittime. Chi ha letto il dialogo in questo senso, non ha afferrato il punto cruciale: che non solo il cristiano, ma in particolare anche il deista viene superato dallo scettico, cioè da Hume.

In un diverso contesto converrebbe addurre la riprova che Hume non fu uno scettico dogmatico, secondo il modello degli antichi scettici greci della contingenza (quelli che con puerili sofismi mettevano in dubbio i loro stessi dubbi), e che la grandiosa scepsi di Hume era semplicemente critica totalmente sgombra da pregiudizi. E ciò nella teoria della conoscenza, non meno che in tutto ciò che si deve pur chiamare teologia. Ora, poiché non conviene riprodurre l'intero dialogo sulla religione naturale, mi sia consentito di rendere almeno il percorso logico dello scettico; la struttura dell'opera è così saldamente connessa, che solo di rado sarà necessario chiamare in causa le controdeduzioni del deista e del cristiano. I contemporanei, del resto, non hanno recepito diversamente questi dialoghi; lasciarono al loro posto le obiezioni del deista e del cristiano, occupandosi solamente dell'opinione dello scettico Filone, il cui atteggiamento ateistico sembrava loro evidente; in caso diverso, Ernst **Platner,** quando (nell'anno in cui uscì la Critica della ragion pura di Kant) pubblicò in gran fretta una traduzione dei dialoghi humiani, non avrebbe potuto aggiungervi come contraltare un timoroso "Dialogo sull'ateismo".

Religione naturale in Hume – Dunque, io dò senz'altro come opinioni e argomentazioni di Hume ciò che nel dialogo viene pronunciato dallo scettico Filone; salvo che, all'occasione, è necessario imparare a distinguere le punte ironiche di Hume dalle sue austere argomentazioni. Come quando, fin da principio, egli elogia il cristiano perché questi – in un'epoca così irreligiosa – cerca di educare i bambini, mediante precoci insegnamenti devozionali, ad un'abituale osservanza della religione.

[p.568] Nella vita e nell'azione quotidiana non si può naturalmente essere ognora scettici, dovendo piuttosto dare giudizi e prendere decisioni; ma la riflessione sulle due eternità – sulla creazione del mondo e sulla situazione dopo la morte – deve portare ciascuno al convincimento che, riguardo a ciò, siamo andati oltre il dominio delle nostre capacità. Inoltre lo scetticismo, vale a dire la sfiducia nella razionalità umana, è stato in passato usato sovente dall'astuzia dei preti a vantaggio e in difesa della religione; ora, invece, la Chiesa e i suoi ministri si richiamano alla Stoa, a Platone, ad Aristotele. Dice Hume: "Così costoro sono scettici in un'epoca, dogmatici in un'altra; qualunque sistema serva nel modo migliore ai fini di codesti venerabili signori, per influenzare costantemente le persone, ne fanno di certo il loro principio prediletto."

La ricerca del comune dialogo dovrebbe occuparsi solo della natura di Dio, non del problema della sua esistenza. Che Dio esista, è fuori discussione. Questo Hume lo afferma con tale univoca mancanza di fede, che per me resta incomprensibile l'equivoco fideista di interpreti inglesi e tedeschi della storia della filosofia. Basta osservare attentamente qual è il fine di tutto il suo argomentare. La Causa di questo universo noi la chiamiamo Dio, per quanto possa essere una qualsivoglia; e attribuiamo devotamente a questa Causa ogni specie di perfezione, ossia di relativa perfezione. Parliamo pertanto di saggezza, di conoscenza, di coscienza e finalità, perché queste parole hanno tra gli uomini un suono nobile ed elevato, e noi non abbiamo altri termini o concetti per esprimere il nostro ossequio per la prima causa. Le nostre concezioni non vanno oltre la nostra esperienza; un'esperienza delle qualità e delle azioni di Dio l'uomo non ce l'ha, e quindi non ha alcuna idea di Dio. Ciò nondimeno, chi dubita dell'esistenza di Dio – soggiunge Hume col suo più fine sorriso -, merita ogni punizione che può esser inflitta dai filosofi: dileggio e disapprovazione. Nessun altro castigo.

[p.569]

Kant ha respinto, dopo la pubblicazione dei "Dialoghi" humiani, tutte le prove teoriche di Dio, solo per assegnarne il compito alla ragion pratica. La critica di Hume è più radicale. Essa lascia perdere le prove aprioristiche come vecchi arnesi, e si occupa (ma solo per giuoco) di una prova a posteriori, della prova analogica dal funzionale ordinamento del mondo. In sé e per sé, è certo impensabile che la materia possa pure essere fonte dell'ordine, al pari dello spirito. Solo l'esperienza ci conduce alla conclusione analogica, che il progetto del mondo sia stato elaborato da uno spirito, come il progetto d'un orologio o d'una casa dal cervello umano. Con la deduzione per analogia, però, un buon ricercatore procede con estrema cautela; solo la massa inconsapevole si lascia suggestionare da ogni minima somiglianza. Nel paragone tra l'universo e gli strumenti umani si dimentica che intenzione, raziocinio, e simili, sono nell'universo nient'altro che un principio come gli altri, come il calore, la gravitazione e cento altri princìpi.

"Che speciale prerogativa ha mai il piccolo moto cerebrale, che noi chiamiamo pensiero, perché ne facciamo in tale maniera il modello dell'universo?"

La deduzione analogica diventa inoltre anche più azzardata quando consideriamo che gli abitanti di altri pianeti non possiedono forse nulla di simile alla ragione umana, e che a noi non è lecito applicare all'origine del mondo la nostra esperienza del mondo compiuto. E' quindi una stolida conclusione quella che, da un certo ordine dell'universo, ricava una causa simile all'umano artifizio, giacché le cose inorganiche – su questo piccolo globo terracqueo – possono essere strutturate in una macchina solo mediante l'opera dell'uomo. Quando una determinata conseguenza d'una cosiddetta causa e d'un cosiddetto effetto ricorre regolarmente, allora si definisce l'abitudine dell'attesa dell'effetto (mi sia lecito interpretare così le parole di Hume) una prova sperimentale. La nascita del mondo, tuttavia, non ha alcuna affinità con qualsiasi altro accadimento, ed è così unica e irripetibile, che nessuno può dire seriamente: l'esperienza insegna la nascita dell'ordine del mondo da un'intenzione antropomorfica. (Il cronista osserva, ossia Hume ammette, che lo scettico

ha parlato invero assai vivacemente, ma in fondo liberamente, come tra il serio e il faceto.)

Dialettica di Hume – Il cristiano è del parere che Hume, con la dottrina dell'inintelligibilità della divinità, abbia predicato la sottomissione della ragione alla fede, e concorda pertanto con lo scettico; il deista è più perspicace, mette sullo stesso piano scettici e ateisti, definendo spregevoli le persone che dubitano della conoscenza di Dio per virtù della ragione: per lui sono mistici, "ateisti senza saperlo". In compenso, deve lasciarsi dire che il cristiano bolla la sua ragionevole concezione di Dio come antropomorfismo.

Hume obietta ridendo: col generale consenso degli uomini nella fede in Dio – sul che si è costruito una sì bella prova dell'esistenza divina! – non può mancar molto che, oltre ai pagani, anche tutti i teologi cristiani siano ateisti; il deista del dialogo, è evidente, si ritiene l'unico ortodosso adoratore di Dio. Motivo per cui Hume intende precisare ancor più esattamente il pensiero antropomorfico: la prima causa del mondo è stata come il progetto d'una casa nella mente d'un architetto.

[p.570]

Questo piano, tuttavia, abbisogna nuovamente d'una causa; infatti, se il concetto di causa avesse un senso, un mondo mentale dovrebbe avere una causa non meno del mondo materiale. Se non volessimo ricercare la causa, avremmo potuto fermarci subito al mondo materiale, e non avremmo bisogno di ricercare affatto la causa ulteriore del mondo materiale.

"Se supponiamo che esso contenga in se stesso il principio del proprio ordine, affermiamo in realtà che esso sia Dio; e quanto prima perveniamo a questa essenza divina, tanto meglio." (Non ci s'illuda su questa condiscendenza verso il panteismo; essa non è che uno spiritoso passatempo dello scettico, come sono in seguito altre temerarie interpretazioni sull'origine del mondo.) Altrettanto bene, come i pensieri dell'essere supremo si lasciano ordinare mediante la loro stessa natura, nonché con lo stesso diritto, si sarebbe potuto lasciar ordinare le parti materiali del mondo grazie alla loro natura. Questo "grazie alla loro natura" è una miserevole chiacchiera. Hume ripete infatti la nota battuta di Moliere contro gli aristotelici: le foglie di senna purgano grazie alla loro forza purgativa. Ebbene, dichiarare per la genesi del mondo il disegno di Dio come causa prossima, senza ricercare la causa di questo disegno, significa sospingere indietro la difficoltà solo per un attimo.

Hume si fa più incalzante. Tutte le nuove scoperte astronomiche e tutte le recenti osservazioni microscopiche inducono a concludere che la causa di tutte le cose dev'essere oltremodo differente dall'umano raziocinio. In più, non è ammissibile ascrivere una qualsivoglia perfezione ad un'antropomorfa forza creativa. Eppoi, anche se il mondo fosse perfetto, non ci sarebbe bisogno di attribuire tale perfezione ad un architetto cosmico; tant'è vero che non ammiriamo certo oltremisura l'artigiano senza spirito che ha costruito una nave in base ad un modello "che è diventato gradualmente idoneo in una lunga sequela di

intervalli, dopo molte prove, fallimenti, migliorie, riflessioni e battibecchi." Così, per tutta un'eternità, molti mondi potrebbero esser caduti in rovina, mentre l'architettura del mondo faceva lentamente progressi.

Neppure l'unicità di Dio viene resa verosimile mediante l'analogia con un architetto umano; sarebbe solo una maggior affinità con le cose umane, se diverse eminenti divinità si fossero coalizzate per la creazione del mondo, così come persone viziose e folli si sono associate al fine di costruire un edificio, di fondare una città, di formare uno Stato. Come il politeismo pagano, così ogni più folle ipotesi si lascia conciliare col deismo antropomorfo.

[p.571]

Forse il mondo fu soltanto il primo rozzo tentativo d'un Dio puerile, che, confuso e mortificato, piantò poi in asso l'impresa fallita; forse era il prodotto d'una subalterna sotto-divinità di cui ridevano gli dei superiori; o forse un'opera della rimbambita tarda vecchiaia di Dio che, dopo la sua morte, non fa che sopravvivere come effetto della vivente energia ereditata. Quando il cristiano s'indigna di siffatte blasfemie, deve riflettere sul fatto che ad esse ha condotto l'errore logico del deismo; ed ecco l'errore: ogni volta che alcune circostanze conosciute si assomigliano, si assomiglierebbero pure le circostanze ignote.

Alla stessa maniera, dall'analogia del mondo con un organismo si potrebbe argomentare che il mondo sia un animale e la divinità la sua anima. Anzi, quando il mondo (fino a tanto ha condotto il dialogo) è più somigliante ad un organismo che ad un prodotto umano, allora – secondo l'analogia degli organismi – si dovrebbero supporre come causa procreazione e crescita con maggior verosimiglianza che non ragione e scopo; il mondo, infatti, somiglia palesemente più ad un animale o ad una pianta che non ad un orologio o ad un telaio. Forse, una cometa è il seme d'un mondo nuovo, che non dovrà far altro che maturare. E l'essenza della generazione è non meno sconosciuta dell'essenza della ragione, altrettanto ignota quanto l'essenza della natura. Le due cose sono entrambe ugualmente incomprensibili: "Il mondo è nato da un germe" è come dire "il mondo è nato dalla mente divina".

Un ordinamento della natura senza coscienza e senza finalità – come nella procreazione – è molto frequente, mentre un ordinamento naturale scaturiente dalla ragione può esser affermato *a priori*, ma non si riscontra nel mondo dell'esperienza. "Se vogliamo giudicare secondo la nostra limitata e imperfetta esperienza, allora la crescita (come principio) ha una superiorità rispetto alla ragione, dato che vediamo ogni giorno questa procedere da quella, ma non viceversa." Le creature d'un pianeta che fosse abitato solo da ragni crederebbero certamente che il mondo è stato generato dall'ordito emanante dal loro ventre; parimenti, noi uomini deduciamo la genesi del mondo come prodotto della (divina) ragione."[69]

[69] L'assimilazione humiana del mondo ad un organismo divenne successivamente un punto capitale del "Atheismusstreit", come fu battezzata la polemica sull'ateismo divampata nel 1799 nel nome di **Fichte,** e della quale dovremo occuparci diffusamente nel III tomo di quest'opera. In effetti (ma per la verità solo da un punto

[p.572]

Teodicea humiana – Perfino il sistema di **Epicuro** non è inverosimile; il presupposto d'una materia dotata di moto proprio non offre alcuna difficoltà, in quanto l'automobilità della materia è concepibile alla stessa stregua della partecipazione del moto in virtù d'uno spirito. "Prima dell'esperienza, ogni evento è subito difficile e inafferrabile, dopo l'esperienza è subito facile è comprensibile." L'idea stessa che gli organismi si siano affermati nell'esistenza senza l'intenzione d'un creatore è tutt'altro che impensabile; un animale non sarebbe appunto vivo e vitale se le sue parti non fossero funzionali l'una all'altra. Con evidente nominalismo, Hume spiega che tutte le intuizioni e i concetti sono imitazioni di cose concrete, frutti d'imitazione, e non archetipi (*ectypa, non archetypa)*. "Voi rivoltate l'ordine e date la precedenza al pensiero." Nessun animale potrebbe muovere direttamente checchessia, salvo le membra del suo corpo; l'ipotesi d'un animale increato e immortale contraddice quindi all'esperienza. I teologi sono vincenti sempre e soltanto in attacco, giammai in difesa; lo scettico non ha mai qualcosa da difendere, ed è pertanto invincibile."

Ora il cristiano si mette paura e, poiché la prova dell'esperienza sembra contraddetta dalla finalità del mondo, vorrebbe richiamarsi ad un'antica dimostrazione aprioristica dell'esistenza di Dio, ossia alla prova dedotta dal concetto di necessità. Hume replica con un esempio sconcertante. La singolare realtà della teoria dei numeri, cioè che i prodotti del 9 addizionando le loro cifre danno sempre prodotti del 9, fa sì che persone ignoranti pensino al caso o all'intenzione; ma il matematico sa che il fenomeno scaturisce necessariamente dalla natura dei nostri numeri.

"Non è dunque ammissibile che tutta la struttura dell'universo sia dominata da un'analoga necessità, sebbene nessuna algebra umana possa fornire la chiave che risolve la difficoltà?". Ogni prova dell'esistenza di Dio contiene un qualche errore; dopotutto, la fede in Dio viene attinta da altre fonti che non da tali dimostrazioni.

La miseranda condizione umana – in contraddizione con ogni teodicea – è di per sé sufficiente a far cercare rifugio nella religione. Hume riconosce che, da sempre, i religiosi hanno saputo, con molta fantasia e molta retorica, spingere la gente nelle chiese a forza di enfatizzare infelicità e miseria. Il popolo e gli intellettuali si trovavano concordi nel pessimismo; **Leibniz** è stato l'unico ad aver costruito un sistema sulla paradossale istanza dell'ottimismo. La successiva descrizione delle tribolazioni umane ricorda quasi **Schopenhauer** (che infatti esaltò perciò spesso il grande Hume, annunciando con rabbia, nei

di vista naturalistico, ossia non filosofico), Fichte aveva definito il mondo "un tutto organizzato e *organizzante*"; e già l'anonimo delatore, che mise in moto il procedimento delle autorità di Sassonia contro Fichte, aveva osservato giustamente che codesta dottrina era mutuata da Hume. A me sembra ancora più significativa la circostanza che il vero "delinquente", in questo Atheismusstreit, cioè **Forberg** – allievo radicalmente ateistico di Fichte – nel suo audacissimo saggio "Evoluzione del concetto di religione", avesse assunto per molti aspetti, le idee di Hume, ed in particolare l'asserto: che il politeismo possa avere valore identico al monoteismo.

suoi anni più difficili, una propria traduzione del filosofo inglese). La natura dimostra una singolare abilità nel fare un tormento della vita di ogni essere senziente. Unendo le proprie forze, l'uomo sa superare i suoi reali nemici, ma proprio tale unificazione crea nuovi nemici immaginari negli spettri della sua immaginazione e della sua superstizione.

[p.573]

"Il lupo rapace non può terrorizzare il gregge delle pecore più di quanto la superstizione angusti il cuore dei poveri mortali." E' l'uomo, di fatto, il maggior nemico dell'uomo. La vita è una soma, la morte si presenta carica di paure: in ciò consiste l'esistenza. Le antiche domande di Epicuro non trovano risposta: "Dio vuole impedire il male, ma non ne è capace? Allora è impotente. E' in grado di farlo ma non vuole? Allora è malvagio. Dio può e vuole? Da dove viene allora il male?". La natura preserva gli individui e le specie. Ma essa non ha intenzioni né fini.

Indifferenza di natura – A questo punto, il deista non si lascia più ingannare sul fatto che solo in apparenza Hume ha concordato con il cristiano; il pessimismo fa dubitare delle qualità morali di Dio, demolendo così ogni religione. Le gioie della vita vengono esaltate non senza filisteismo. Ma Hume non molla la presa. Il mondo non è come ci si dovrebbe aspettare da un creatore potente, saggio e buono; tuttavia, se anche fosse migliore, non potrebbe fornire alcuna prova di tale divinità, ma tutt'al più conformarsi di necessità ad una simile concezione.

Quattro sono le situazioni da cui promana la miseria del mondo: dalla sensibilità al dolore propria dei viventi, dal dominio delle leggi naturali, dalla parsimonia nella dotazione delle creature, e dall'imprecisione con cui operano le forze della natura. (Calura, piogge e venti sono utili, ma diventano dannosi a causa della dismisura; il medesimo è delle passioni umane.) Tutte queste circostanze non sono necessarie; gli animali non avrebbero bisogno di avere sensazioni di dolore, la provvidenza divina potrebbe abrogare in ogni istante le leggi di natura, un padre bonario avrebbe potuto dare ai suoi figli una dotazione più adeguata, il "Signore" avrebbe potuto imporre ancora la mano e ridurre entro utili argini forze naturali e passioni. Di questa previdenza, però, non si rilevano tracce da nessuna parte.

"Il tutto non offre se non l'immagine d'una cieca natura che, fecondata da un principio vitalizzante, senza premura e senz'amore materno, scrolla dal suo grembo cuccioli deformi e immaturi (...) La giusta conclusione è che la primigenia fonte di tutte le cose è completamente indifferente riguardo a tutti i princìpi, preferendo il male non meno del bene, così come privilegia il caldo rispetto al freddo, la siccità all'umidità, o la leggerezza alla gravità." (In questo passo, l'amoralità della natura è oggetto di dimostrazione analogamente a quanto aveva fatto Spinoza.)

Indifferente come la natura è altresì la prima causa nei riguardi della morale. Qui sono possibili solo quattro casi: Dio, o la prima causa, è buono oppure interamente malvagio, oppure frammisto di bontà e di malvagità, o infine esente da bontà e malvagità. Non c'è

bisogno di precisare che Hume – in modo scettico e nominalistico – ritiene attendibile solo la quarta possibilità: Dio e Natura non sono né buoni né cattivi.

Il nome di Dio – Il cristiano si allontana mortificato e indignato; e Hume prosegue il dialogo col deista soltanto. E' difficile dire se, dopo quanto ne ha detto in precedenza, la sua assicurazione di venerare l'essenza divina come un Unico sia da considerare come estremo scherno, o come un'ammissione della sua insicurezza; ma probabilmente egli fa solo apparentemente professione di fede, per intraprendere subito dopo la critica del concetto di Dio, cioè la critica del linguaggio. Una prima causa (ovvero dio) viene acclarata dalla ragione; ma non è che una lite sui termini, se non ci accontentiamo di chiamare la causa prima col nome di Dio, se per esempio poniamo la questione se non si debba chiamarla piuttosto spirito, o intelligenza.

"C'è una specie di controversie le quali, in conseguenza della natura del linguaggio e degli umani concetti, sono avvolte costantemente nell'ambiguità e che non possono esser portate a ragionevole sicurezza e precisione in virtù di alcuna cautela o definizione. Sono le controversie che concernono il grado d'una peculiarità o d'una circostanza." Questi gradi non sono suscettibili di precisa misurazione. La lotta per la fede in Dio è appunto una discussione di tal genere. Il teista medesimo deve ammettere che tra la ragione umana e quella divina vi è una differenza inconcepibile; l'ateo, dal canto suo, deve ammettere che il principio dell'ordine naturale ha una quantomeno lontana affinità con un'intenzione razionale. Anzi, perfino il conflitto fra scettici e dogmatici costituisce un conflitto di quel genere; per abitudine, per capriccio o inclinazione, lo scettico enfatizza di più le difficoltà, il dogmatico invece di più quanto gli sembra indispensabile. Per la sua propensione, per rispetto della vera religione, Hume sente ripugnanza per la superstizione della massa; da notare, qui, che per superstizione s'intende ogni religione positiva.

[p.575]

Il deista vuole conservare la religione per il popolo? Certo, i castighi eterni sono ancora più efficaci delle minacce del codice penale. La religione più corrotta gli sembra pur sempre migliore che nessuna religione? Hume non esita a confutarlo, mostrando che la superstizione ha nociuto alla società borghese con le più spietate guerre e persecuzioni. L'uomo si lascia infatti guidare sempre da motivazioni prossime più facilmente che da ragioni lontane. Quando uno fa grande sfoggio della sua devozione, presso le persone avvedute passa presto per un disonesto; di regola, uno smodato zelo religioso si accompagna con la più insondabile ipocrisia. "L'habitus della simulazione si forma e consolida a poco a poco."

Dovere d'un governo dev'esser quello di ridurre il numero e la potenza dei sacerdoti, facendo delle religioni popolari un gioco permesso con parsimonia. Egli parla della religione così come si manifesta nel mondo, non intende la religione filosofica. L'angoscia inculcata dalla religione è più forte dei conforti che dispensa. Il libero uso della ragione non è pericoloso per la salute dell'anima; ed è assurdo addossare alla divinità brama di

vendetta o, peggio, smania di plauso e di onori. Ecco, un deista può anche esser certo della grazia di dio; uno scettico, che col suo giudizio è piuttosto cauto circa cose così elevate, si contenta dell'indulgenza e della misericordia divine.

Dopo tante arditezze, Hume conclude con l'opportuna cautela: aspetterà di esser illuminato dalla rivelazione, rifiutando intanto il deismo dogmatico. Ma certo, è con la scepsi che si può diventare autentici cristiani.

***Storia naturale della religione* –** Il secondo trattato filosofico religioso di Hume fu scritto circa quattro anni dopo. Già nei "Dialoghi" Hume aveva deriso la dottrina della superfluità delle opere buone, facendo della morale la pietra di paragone della religione, ma attaccando nondimeno il deismo morale con tutte le armi della sagacia e dell'umorismo.

Anche quest'opera sulla storia naturale della religione – "*The natural History of religion*"- si rivolge dapprima contro l'ipotesi dei deisti secondo cui la religione sarebbe innata nell'uomo, essendo la forma primigenia del sentimento, e che solo in seguito, a causa della malvagità umana, sarebbe degenerata nelle varie confessioni superstiziose. Per contro, Hume asserisce che la fede in un Dio unico si è evoluta dall'ancestrale superstizione e politeismo; sennonché il monoteismo si riconvertì poi nuovamente in idolatria e superstizione. Oggi, noi siamo propensi a dichiarare anche questa rappresentazione della storia religiosa come un'ipotesi erronea; siamo inclini a collocare l'inizio delle idee religiose nella paura per le cause sconosciute, nel presagio di potenze ostili ed amiche, alle quali potrebbero credere anche gli animali. Ma vedremo presto che a Hume, nella sua storia naturale della religione, non stava tanto a cuore la ricerca dell'inspiegabile origine, quanto piuttosto, in primo luogo, una comparazione tra il cristianesimo e il cosiddetto paganesimo.

[p.576]

Hume sembra dare inizio al suo scritto in qualità di deista, dato che stavolta prende le mosse dall'ipotesi d'un ragionevole costruttore di mondi; ma aggiunge subito che la fede in un tale Dio non è affatto così generale e uniforme come, poniamo, i sentimenti dell'egoismo, dell'amore sessuale, della gratitudine, della vendetta. Nelle epoche più remote, tutti i popoli furono politeisti; tuttavia, all'idea d'un creatore del mondo gli uomini ignoranti pervennero non già attraverso una razionale interpretazione della natura, ma mediante l'alternarsi di paura e speranza nelle loro condizioni esistenziali. Non fu l'ordine della natura ad imporsi inizialmente agli uomini ignari di tutto, ma soltanto il verificarsi di fatti singolari e di fenomeni mostruosi; solo molto più tardi l'uomo si sarebbe elevato all'intuizione delle regolarità della natura. Per contro, corrisponde alla sua immaginazione il bisogno di personificare quali divinità tutte le qualità delle cose e le cause ignote, annettendo loro odiose qualità umane. La paura spinge ad inginocchiarsi al cospetto di dèi vendicativi, sadici e volubili. Giocatori e naviganti, dato che il loro successo dipende particolarmente dal caso, ma anche le donne, sono – più di altre persone – inclini alla superstizione.

Hume: fenomeni religiosi – Da questo culto idolatrico è scaturito appunto il deismo (sotto cui s'intende quasi sempre ogni tipo di monoteismo), ma non per deduzioni razionali. Hume non fa mistero del fatto che ritiene il popolo incapace di razionali riflessioni. Solo uomini eccellenti sono giunti alla convinzione che dietro le leggi della natura si nascondesse un essere supremo dotato di ragione; ma proprio la regolarità del corso del mondo obbliga ad ipotizzare che l'essere supremo abbia bensì dato le leggi, ma senza poi modificarle più, e che pertanto non vi sia alcuna divina provvidenza né vi siano miracoli.

Tutt'altra cosa per il popolo! Il quale cerca di guadagnarsi i favori dell'essere supremo con adulazioni e lusinghe, sicché ciascuno vuol sopravanzare l'altro con nuove, pompose magnificazioni. "E così continuano, fino a giungere ad un grado estremo, di parossismo, oltre la quale non è possibile spingersi." Così il popolo sembra essere suppergiù in sintonia col deismo (Hume dice: con la ragione e con la vera filosofia), sennonché, quasi senza avvedersene, esso volge le sue preghiere – oltre che all'essere supremo – anche alle divinità presunte protettrici, ai santi, agli angeli. E così, dal parricida ed usurpatore del trono Zeus potè svilupparsi il dio supremo dei Greci, dal Geova di Abramo il dio supremo degli Ebrei. Con maggior ritegno, nonché con più occulta malizia, Hume parla invece del Cristianesimo.

Il popolo, dice, ha le più rozze immagini del suo Dio, e tuttavia non osa rifiutare le altisonanti idee sull'essere supremo, sperando piuttosto di guadagnarsi – magari a causa dei tali rapimenti – la divina benevolenza. "A riprova di ciò possiamo guardare il fatto che, in questo caso, il consenso della massa si manifesta solo colle parole, e che essa non è assolutamente in grado di comprendere le sublimi qualità che in apparenza annette alla divinità." Purtroppo qui, come in altri momenti, Hume si abbassa ad attingere esempi dal cattolicesimo (adorazione di Maria), avendo un occhio di riguardo per la Chiesa inglese, benché non senza sporadica, devastante ironia.

[p.577]

Naturalmente, le grandi masse, nella loro ignoranza, rappresentano sempre – fatte le debite eccezioni – l'insieme dell'umanità. La massa non comprende né l'infinità, né la semplicità né la spiritualità dell'essere supremo, ed ha costantemente bisogno di semidei e di enti intermedi a cui rivolgersi con le sue preghiere; in tal modo ogni pura religione trapassa ogni volta in culto idolatrico. Fu perciò molto saggio – da parte di ebrei e di maomettani – l'aver proibito qualsiasi raffigurazione artistica della figura umana.

Paganesimo e Cristianesimo in Hume – A tanto perviene il tentativo d'una rappresentazione storica, che per la verità è largamente superata dalla psicologia descrittiva della religione degli ultimi decenni, ma che tuttavia rivela il filosofo Hume anche nella sua qualità di storico modernamente orientato, quale fu indubbiamente in certi momenti. A

partire dal nono capitolo – ed inizia in tal modo, con un preludio veemente, la filosofia comparata della religione -, Hume approfondisce i rapporti tra il cosiddetto paganesimo e il cristianesimo. Tutta l'asprezza di questa contrapposizione, in fondo anticristiana, si percepisce assai bene non appena si constata, nella lettura, che Hume intende per fede popolare le idee effettivamente credute delle popolazioni cristiane, raggruppando – sotto le diverse specie di superstizione – tutte le religioni positive. E mette a confronto la superstizione antica e la recente sotto i diversi punti di vista.

Il primo punto di vista è quello della tolleranza e dell'intolleranza. Il culto degli idoli ha avuto il pregio, in conseguenza delle limitate competenze di ciascun dio, di approvare anche gli dèi di altre sette e di altri popoli. E' pur vero che il monoteismo (Hume lo chiama deismo) insegna in sostanza un genere più puro di culto liturgico, ma ritiene tuttavia falsa la venerazione di altre divinità, fornendo perciò un pretesto per dipingere i diversamente credenti come profanatori e blasfemi, dunque come bersagli di vendetta divina ed umana.

Dunque, in conformità a ciò, i pagani erano tolleranti. Una volta, l'oracolo di Delfi proclamò: il culto che sussiste in ogni città secondo diritto è il più gradito agli dèi. Per contro, è noto lo spirito irriducibile e inconciliabile dei monoteisti, il meschino spirito persecutorio di ebrei e maomettani; quanto agli intolleranti popoli cristiani, l'inglese Hume fa eccezione per inglesi e olandesi, presso i quali le autorità borghesi hanno imposto la tolleranza al prezzo d'una durissima lotta contro sacerdoti e bigotti. In generale, però, Hume è inflessibile e giusto contro l'intolleranza del teismo cristiano.

[p.578]

I sacrifici umani dei sacerdoti di Moloc e di altri barbari non superano di molto le persecuzioni dell'Inquisizione di Roma e di Madrid. (La vittima sacrificale è un'offerta equivalente alle altre offerte; una vittima viene offerta alla divinità in olocausto, per l'incenerimento di ciò che è solido, per il versamento del liquido, per l'uccisione del vivente: "la venale devozione ci inganna, mentre si immagina di illudere la divinità."). L'Inquisizione ha imperversato soprattutto contro virtù, conoscenza e amor di libertà, incrementando così corruttela, ignoranza e servilismo.

Il secondo punto di vista è quello del coraggio umano. Presso i Greci, gli dèi sono stati uomini esemplari, coi quali era possibile gareggiare in dinamismo, coraggio, magnanimità e amor di libertà, educando così il popolo a cose egregie. L'incolmabile, infinita superiorità del Dio deistico e monoteistico comprime invece lo spirito umano nella più profonda soggezione e mortificazione, generando nei cristiani (tra cui sono citati i santi più illibati) struggimento e anelito ad ottenere celesti onori in cambio di codardia, mansuetudine e supina ubbidienza.

Se non vi fossero nella natura umana determinati impulsi, idonei a correggere i guasti della religione, il Cristianesimo avrebbe imbavagliato per sempre lo spirito dell'umanità, condannandolo alla schiavitù; così ebbe a giudicare **Machiavelli**, che peraltro conobbe solo il cattolicesimo. In proposito, Hume mette spiritosamente a confronto due diversi

atteggiamenti. Con cristiana sopportazione, il devoto gesuita **Bellarmino** si lasciava pungere dalle pulci e diceva: "Queste povere creature non hanno altro che il godimento della vita terrena!". Il pagano **Brasida,** condottiero degli Spartani, ghermì un topo ma lo lasciò libero dopo che quello l'ebbe morso per sua difesa, commentando: "Anche l'essere più spregevole è sicuro della sua vita, purché abbia il coraggio di difendersi."

Motivi di prudenza – Col terzo punto di vista, dal quale si dovrebbe considerare il rapporto tra religione e ragione, Hume sembra rendersi conto – in modo quasi inopinato – dei pericoli che lo minacciano. Il patibolo incombeva minaccioso sull'abbiccì del sapere. Sotto il peso di tali suggestioni, il pensiero di questo XI capitolo, cioè che la mitologia antica non sia così irrazionale come la moderna, non viene espresso con la consueta acutezza. Resta però il fatto che, nella mitologia pagana, non si riscontrano affatto mostruose sciocchezze. La religione dei Greci e dei Romani constava più che altro di storie tramandate e di costumi superstiziosi, non avendo nulla a che vedere con la filosofia. Tra i popoli monoteistici, invece (e s'intende naturalmente quelli cristiani), la filosofia si è sentita obbligata a mettere la ragione in sintonia con le credenze infantili; successivamente, la filosofia venne repressa dalla teologia, e la teologia scolastica – oramai predominante – manifestò una specie di bramosia per le insensatezze e le contraddizioni.

[p.579]

Hume scansa comunque quella dichiarazione che ogni lettore si aspetta dopo siffatta contrapposizione: che la nuova religione contenga le più mostruose scempiaggini. Si limita a dire che proprio le cose migliori vennero capovolte nelle peggiori, e che le teorie cristiane della Scolastica si dovrebbero giudicare prive di gusto se non andassero troppo oltre il buon senso comune. Dopo tante cautele, però, Hume se ne esce in una preziosa audacia. Ecco: la storia della Chiesa conferma la sua tesi (che la nuova religione sia cioè contraria alla ragione.) Ogni volta, in tutte le controversie teologiche è uscita difatti vittoriosa quella dottrina che più d'ogni altra contraddiceva alla ragione; e perfino quando la lotta si protrasse a lungo, e le parti si accusavano reciprocamente di eresia, il marchio di eretico restò alla fine appiccicato con certezza a quelli che avevano propugnato la ragione. E gli esempi addotti da Hume non lasciano dubbi sul fatto che egli considerava rappresentanti della ragione quelle sette che negavano la divinità di Cristo, come i sociniani.

Critica dei riti religiosi – Come se, dopo questo affondo, avesse attinto nuovo slancio, Hume passa ora ad una critica sistematica delle convinzioni religiose. Con spietato sarcasmo racconta piccole storie che ridicolizzano addirittura la reale presenza di Cristo nell'eucarestia; agli studiosi della Chiesa cattolica (ma anche della Chiesa inglese) viene contrapposta la proposizione di **Averroè** "che, di tutte le religioni, la più insensata sia quella i cui seguaci mangiano la loro divinità, dopo averla costruita." Non si crederà possibile, in avvenire, che un essere bipede abbia in passato creduto in cose simili; se non fosse che quell'età futura venererà qualcosa di non meno sciocco.

Hume escogita qui un dialogo tra un dottore della Sorbona e un sacerdote egiziano. Gli egiziani sono così stolidi da venerare divinamente non soltanto gatti e scimmie, ma anche piante di verdura. Il dottore esclama: "Non è una follia che vi tagliate la gola tra voi per la questione se il cavolo o il cetriolo meriti più adorazione?". E Hume fa rispondere all'infedele: "Sia pure, ma è una pazzia ancora peggiore polemizzare quale volume sia da preferire, tra quelli prodotti dalla teologale sofistica, diecimila dei quali non valgono un cavolo o un cetriolo."

Il convincimento dei devoti non è mai esente da dubbi, perché costoro non si fanno solitamente guidare dalla loro superstizione nella vita d'ogni giorno. Per la verità, gli antichi hanno espresso i loro dubbi più apertamente di quanto non usi fra i cristiani. Una religione tramandata solo mitologicamente è sovente più ragionevole di una fede irrigidita scolasticamente in un sistema, perché la religione mitologica è composta semplicemente da un'infinità di storie che – per quanto infondate possano essere – non includono tuttavia cose spiccatamente ripugnanti al raziocinio e neppure sconcertanti contraddizioni.

[p.580]

Dopo tali attacchi ai dogmi dei teologi, Hume si diffonde sui rischi della fede popolare, sulle follie della religione oggetto di concrete credenze. I modi di immaginarsi la divinità sono esecrabili; le angosce degli uomini portano al concetto d'una divinità diabolica e maligna, quale viene effettivamente adorata anche da alcune popolazioni aborigene. Da noi, la tendenza all'adulazione della divinità ha fatto aggiungere sublimi caratteristiche ma – dietro le magniloquenti parole – si cela una specie di credenza demoniaca. "Certe religioni successive", osserva Hume, rappresentano il Dio (il dio ebraico) come l'essere più terribile, più iniquo, più fazioso e più volubile, il che contraddice i nostri naturali concetti di generosità, di clemenza e di giustizia. Già la fede popolare attribuisce ai prìncipi una loro propria morale, differente dalla morale privata; tanto più, dunque, il Dio ha una sua propria morale e un proprio diritto.

La fede del popolo è sempre intesa ad ottenere grazie e favori da Dio mediante insulse cerimonie, o per mezzo di rapimenti ed estasi, piuttosto che con azioni virtuose. Stare ad ascoltare una predica passa per opera più meritoria che metterne in pratica gli ammonimenti; l'osservanza del digiuno è ritenuta più gradita a Dio che l'amore per le creature, perché digiunare sembra più difficile. In generale, compiere i doveri civici non viene giudicato opera di devozione, mentre tale è considerato il gesto di chi non finisce di flagellarsi. Dovunque, la fede popolare s'immagina il proprio Dio terrificante e capriccioso, per cui si assoggetta di buon grado ai suoi sacerdoti.

Nell'ultimo capitolo, Hume esordisce ammettendo nuovamente un razionale principio o un ragionevole ordinatore del mondo, e sembra dunque non voler contraddire le dottrine del deismo inglese; ma poi introduce subito la riserva – senz'altro ateistica – di ritenere questa razionale causa come unitaria e indivisibile, essendo sì naturale, ma non necessaria. La fede in una forza invisibile e razionale è dunque un istinto della natura umana. Non si deve tuttavia ignorare il rovescio della medaglia; il Dio della credenza popolare è

spesso ancor inferiore a ciò che, quanto a carattere, si suole attribuire ad una persona proba e costumata.

[p.581]

" Non esiste nessuna scemenza teologica, per quanto vistosa e strampalata, che talvolta non sia stata accettata da persone di grande e squisito intelletto, e non v'è precetto religioso, per quanto rigoroso, che non sia stato osservato dalle persone più abbiette ... I princìpi religiosi di quasi tutti i popoli e i paesi non sono stati altro che sogni di persone malate; tanto che sarebbe meglio considerarli piuttosto come fatui ghiribizzi di scimmie sotto forma umana (...) Ecco un enunciato ormai proverbiale, confermato da universale esperienza: l'ignoranza è la madre della preghiera."

Nell'anno 1757, Hume diede nuovamente alle stampe – sotto il titolo "*Five Dissertations*" – il trattato sulla "Storia naturale della religione", aggiungendovi ricerche sulle passioni, sulla tragedia, sul suicidio e sull'immortalità dell'anima. Nel momento in cui il libro stava per uscire, il filosofo esitò di fronte al chiasso o al rischio che i due ultimi saggi avrebbero suscitato. Essi vennero espunti dagli esemplari ormai stampati e pubblicati solo nel 1783, dopo la morte di Hume. I due saggi sono tra le cose migliori che Hume scrisse contro le dottrine della religione dominante.

Immortalità – Indirettamente contro la fede in Dio si rivolge ogni negazione dell'immortalità dell'anima. Non solo il cristianesimo, infatti, ma anche il precoce deismo di **Herbert** aveva la sensazione che la giustizia appartenesse alle qualità di Dio, e che per un'anima immortale – nell'altro mondo – dovesse esser rimesso ordine in ciò che quaggiù dava l'impressione dell'iniquità. Ebbene, Hume confuta tranquillamente le ragioni a favore dell'immortalità, una dopo l'altra.

Innanzitutto, è un indimostrato luogo comune della metafisica quello di presupporre un'anima immateriale. In verità, si conoscono le caratteristiche della materia non più di quanto si conoscano quelle dello spirito, per cui non si può sapere se la materia è causa del pensiero. Tuttavia, se pure vi fosse una sostanza spirituale, si dovrebbe supporre che la natura la amalgami di continuo come una pasta, così come fa con la materia greggia; ma allora anche l'autocoscienza verrebbe ogni volta dissolta dalla morte, sicché nulla interesserebbe la sostanza spirituale nella nuova configurazione. Come non ci riguarda l'esistenza precedente a noi, così non ci interessa neppure quella futura. E siccome gli animali sentono, pensano, amano, odiano, vogliono e talora meditano addirittura, con lo stesso diritto si possono definire le loro anime incorporee e immortali.

[p.582]

Non meno falsa è la ragione morale a favore dell'immortalità. La si desume infatti da una qualità attribuita a Dio, ossia dalla giustizia. Ma noi non conosciamo le qualità di Dio. L'intenzione della natura – ammesso che vi scorgiamo davvero un'intenzione – è limitata

alla vita presente; lo spavento al pensiero d'una vita avvenire viene alimentato solo da persone alle quali stanno a cuore la loro propria sussistenza, le ricchezze, il potere. Se esistesse un aldilà, sarebbe un'iniquità barbarica e ingannevole della natura per restringere la nostra intelligenza del mondo realmente esistente. Per il resto, grazie all'onniscienza e all'onnipotenza di Dio, tutto è stato disegnato in precedenza, e nulla può essere oggetto della sua vendetta o punizione.

"Se uno potesse attraversare il mondo in lungo e in largo per offrire ai buoni un pasto coi fiocchi, ai malvagi una buona dose di legnate, gli sarebbe spesso ardua la scelta; troverebbe che virtù e colpa, nella maggioranza di uomini e donne, non sarebbero abbastanza grandi da meritare né l'uno né l'altro." A ben guardare, nessun re ha il diritto di punire, giacché ogni punizione contrasta col sentimento naturale: "La condanna d'una sola persona è un male infinitamente peggiore del crollo di milioni di regni."

Le ragioni *fisiche* – le uniche attendibili in filosofia (*philosophy* nell'accezione inglese) – depongono chiaramente a favore della mortalità dell'anima. Quando due oggetti sono talmente intrecciati tra loro, che le modificazioni nell'uno causano anche mutamenti nell'altro, si può dedurre che alla totale soluzione, alla più radicale trasformazione dell'uno seguirà anche la mutazione dell'altro. Nella fanciullezza, corpo e spirito sono deboli, nell'età matura vigorosi, con le malattie e nella vecchiaia lo spirito deperisce col corpo; se ne può quindi ben arguire la più generale dissoluzione nella morte. Le anime degli animali sono per le anime umane non più dissimili di quanto siano per gli organi umani gli organi animaleschi; così come esiste un'anatomia comparata, così una psicologia comparata – sembra voler dire Hume – deve ritenere l'anima umana altrettanto mortale quanto l'anima degli animali. Tutte le cose sono immerse in un incessante fluire e mutare, oltreché soggette a dissolversi; è impossibile che soltanto la più debole ed umbratile fra tutte le forme sia immortale e indistruttibile.

A conclusione delle sue riflessioni nettamente negative, Hume ritiene opportuno riservare un posticino alla fede positiva. Ma l'ironia è evidente quand'egli, a dimostrazione dell'immortalità, esige una nuova specie di logica e nuove forze spirituali, che ci abilitino a comprendere questa logica. E l'ironia si esaspera nel più ringhioso sarcasmo nell'ultima frase: "Nulla può porre in più chiara luce l'infinita obbligazione che l'umanità ha nei confronti della rivelazione divina, quanto la circostanza che noi non troviamo alcun altro mezzo che sia in grado di accertare la grande e importante verità (dell'immortalità dell'anima)."

[p.583]

Suicidio – In ugual maniera – anche solo indirettamente al pari della negazione dell'immortalità – sembra esser rivolta contro la religione la difesa del suicidio. Si tenga presente, intanto, che ancor oggi il diritto inglese penalizza il tentativo di suicidio, e si comprenderà quale indignazione dovette suscitare il breve trattato di Hume sul suicidio nell' Inghilterra del suo tempo.

Hume vuole ripristinare l'uomo nella sua innata libertà di togliersi la vita, ed è pertanto in armonia con tutti gli antichi filosofi. Se il suicidio fosse un delitto, esso dovrebbe essere una violazione dei doveri contro Dio, contro il prossimo o contro la propria persona. (Non si dimentichi neanche per un attimo, nelle argomentazioni che seguono, che Hume si colloca volutamente sul punto di vista della Chiesa, per convincere tanto più sicuramente i suoi connazionali.)

Innanzi tutto, il suicidio non è un peccato contro Dio. "Una casa che crolla per il suo stesso peso non è stata abbattuta ad opera d'una provvidenza, non più di un'altra casa demolita per mano dell'uomo." La vita umana è soggetta alle medesime leggi che reggono l'esistenza degli animali e degli oggetti inanimati; e ogni animale ha il diritto di modificare gli effetti della natura con l'intelligenza e l'abilità. Ciò vale anche per il suicidio, a meno che la vita del singolo individuo non abbia una speciale importanza: "Ma, per l'universo, la vita d'un uomo non ha maggiore rilevanza di quella di un'ostrica." Si intralcia il corso della natura anche quando si scansa una pietra che ti vuol cader sulla testa; anche deviare la corrente d'un grande fiume è un delitto; per conseguenza, è lecito anche dirottare alcune once di sangue dal loro naturale condotto. Il suicida riceve la morte dalla mano della divinità, proprio come se a togliergli la vita fosse stato una fiera, una caduta, una febbre.

Hume ringrazia dunque Dio per la sua bontà, ma anche per il potere da lui conferito di sottrarsi ai dolori che non danno tregua. Come è una superstizione francese quella di considerare empia la vaccinazione antivaiolosa, così è una superstizione europea vietare il suicidio come azione sacrilega. Contro l'obiezione pretesca secondo cui la provvidenza avrebbe messo ogni individuo al suo posto – un posto che non è lecito abbandonare senza speciale dispensa -, Hume fa presente la lunga catena di cause accidentali che hanno condizionato la sua nascita; ove si ribatta che tutte quelle cause sono state soggette al volere di Dio, egli insiste sul fatto che anche il suo suicidio non può accadere senza divina approvazione.

"Quando sarò morto, gli elementi del mio corpo faranno ancora il loro servizio nel mondo e, nell'immensa fucina, saranno di grande utilità come sono stati in questa individuale esistenza. Ai fini del tutto, la differenza non sarà maggiore di quanto sia il mio soggiornare in una stanza o all'aperto. La prima metamorfosi (la morte) ha una certa rilevanza per me, ma non per la vita universale." Con le sue forze, il singolo potrà disturbare appena appena il governo del suo paese, non il reggimento planetario.

[p.584]

Il suicidio non è un torto nemmeno verso i propri simili, tutt'al più il minimo torto che il suicida cessa di far del bene alla società. "Ma io non sono obbligato a prestare alla collettività un irrilevante vantaggio al prezzo d'un grande dolore da parte mia." Se poi la mia vita stessa è un peso per la collettività o per singole persone, allora il suicidio è non solo immune da colpa, bensì encomiabile. Un congiurato per il bene pubblico commette un

gesto coraggioso quando, in balìa del nemico, teme il proprio cedimento sotto la tortura e si toglie prima la vita. Anche il criminale condannato a morte fa bene a prevenire un'esecuzione piena di tormenti: "Costui s'ingerisce nel disegno della Provvidenza non più di quanto ha fatto l'autorità decretandogli la pena capitale."

Il suicidio non lede neppure il dovere verso se medesimi, quando età avanzata, malattia o disgrazia fanno sentire la vita peggiore di qualsiasi suo annientamento. "Dunque, se il suicidio non è un reato, intelligenza e coraggio dovrebbero trattenerci dal liberarci d'un tratto dall'esistenza, non appena sia diventata un peso. Questa è anche l'unica maniera in cui possiamo esser utili alla società, dando un esempio la cui imitazione contiene un'opportunità per una vita felice, liberandoci realmente da pericoli e miseria."

Con questa apologia del suicidio si confronti ciò che **Schopenhauer**, uomo sicuramente senzadio, ha obbiettato contro questo "diritto naturale"; la sua metafisica lo induce infatti a giudicare il suicidio stolido e vano. L'ateo Schopenhauer non esitava ad appellarsi perfino a giudizi religiosi di condanna contro il suicidio, che egli medesimo respingeva non tanto per motivi morali, ma esclusivamente per lo scrupolo – quasi scolastico – che il suicidio annientava bensì l'individuo, ma non la specie umana.

Ateismo scettico – Anche Hume, di fronte a tutte le questioni religiose, dovette definire il suo pensiero fondamentale, il suo radicale scetticismo; ma poiché questa concezione fondamentale non era per niente scolastica, non vi si trova alcuna contraddizione, come nel sistema apparentemente così consequenziale di Schopenhauer. Tutt'al più, Hume si è barricato dietro formule ambigue e oscure per difendersi dalla Chiesa pur sempre minacciosa; ma un po' di attenzione è sufficiente per leggere tra le righe la sua unitaria vera opinione. Egli professa un ateismo scettico non solamente nei trattati sui problemi religiosi finora illustrati, ma altresì nella sua opera principale, quale è giunta fino a noi nella nuova elaborazione del 1748 sotto il titolo di *"Inquiry concerning human understanding"*. Alludo al saggio sui miracoli, che costituisce il decimo capitolo dell'inestimabile libro.

[p.585]

Miracoli – Già prima di Hume, per la verità, il deismo era stato superato dal fatto che non solo i teologi ortodossi, ma anche diversi innovatori cominciavano a respingere ogni applicazione della filosofia o della ragione alla teologia o alla fede. Nel 1742, il summenzionato più giovane **Henry Dodwell** aveva tentato di superare il deismo con la scepsi nel suo libro (uscito anonimo) "*Il cristianesimo non fondato su prove*"; ma era l'antico dubbio "cristiano", per sua natura teologale, che finisce per ricondurre alla fede. Hume si atteggia così, come se accettasse il medesimo punto di vista, quando concepisce sia le profezie sia la fede stessa come miracoli, e quindi sostiene di vedere nella fede un miracolo che si protrae di continuo.

La fede è, dunque, un miracolo. Ma se i miracoli non sono credibili, la fede implode su se

stessa. E' questa, seppur inespressa, la conclusione delle argomentazioni di Hume. Nel suo Trattato politico-teologico, Spinoza aveva impugnato coi più decisi argomenti la possibilità dei miracoli; Hume percorse un'altra via, ammettendo il fatto psicologico della fede nei miracoli, e finendo per interrogarsi se fosse lecito dar credito ai racconti prodigiosi. Non si dovrebbe ignorare che, nei precedenti capitoli, Hume ha oramai scosso i più incrollabili concetti della filosofia, mettendo in dubbio la conoscenza d'una causa ed equiparando la libertà al caso, e che di conseguenza – nel saggio che ora segue – si trastulla ormai coi miracoli sorridendone solamente, come si fa d'una superstizione popolare.

In ogni storia miracolosa è necessario indagare senza preconcetti sulla sua verosimiglianza. Si vedrà che, quanto più insolito e straordinario è un avvenimento, tanto più improbabili sono le testimonianze. Quindi, ogni qualvolta si annuncia un evento del tutto inaudito, un accadimento veramente stupefacente, si contrappone alla sua probabilità la categorica dimostrazione che esso contraddice all'immutabile esperienza della invulnerabilità delle leggi naturali; un evento merita insomma il nome di miracolo solo quando contraddice alle leggi della natura. Solo una testimonianza la cui falsità sarebbe un miracolo ancora più grande, può attestare un miracolo. E Hume fa questa fine osservazione, sorprendente persino in lui: egli mette sempre a confronto un miracolo con un altro, rifiutando decisamente il miracolo maggiore.

[p.586]

Sennonché la premessa che la testimonianza d'un miracolo abbia avuto pieno valore dimostrativo, è andata già oltre il segno; mai, difatti, un miracolo è stato certificato a dovere. Giammai il numero e la qualità dei testimoni è bastata a tal fine; il piacere per lo straordinario, l'autosuggestione e la vanagloria dei visionari, la credulità degli ascoltatori ("la loro creduloneria accresce la sfrontatezza del taumaturgo e l'impudenza di questi travolge la loro credulità") hanno fatto credere ai miracoli col più grande fanatismo. La propensione per il meraviglioso sussiste perlopiù presso popolazioni rozze e ignoranti, che ci hanno tramandato celebri menzogne. La diversità di queste religioni contiene una contraddizione, ed è impossibile che le religioni dei Romani e dei Turchi siano basate tutte su un medesimo saldo fondamento.

Hume: concetto di causa – Lo diciamo di nuovo: per Hume ogni religione, ogni rivelazione si fonda sui miracoli. Ma se nessun miracolo è credibile, nessuna religione è fondata adeguatamente, come dovrebbe. La prudente formulazione del grande scettico potrebbe far arguire che egli abbia voluto sì dichiarare inattendibili – come i deisti – le religioni positive, senza però intaccare la fede nell'esistenza di Dio. Ma cosa poteva mai esser per Hume, volendo vedere in lui un deista, il dio dei deisti o la prima causa, dal momento che egli respingeva in principio il concetto di causa? Egli teneva troppo alla sua prova dell'incredibilità dei miracoli, perché si potesse credere che avesse voluto con quella abbattere dei muri già pencolanti. Decisivo mi sembra al riguardo questo passo. Quando l'esperienza dell'immutabilità delle leggi di natura confligge con ogni enunciato umano,

quindi anche con l'esperienza dell'umana sincerità, allora un'esperienza deve venir sottratta dall'altra, e ciò che ne avanza condurrà ad una oppure all'altra opinione. "Secondo i fondamenti qui esposti, questa sottrazione si trasforma in tutte le religioni popolari in una completa abrogazione." Ciò che sta alla base di tutte le religioni è la fede in Dio, che pertanto – in virtù della sottrazione di Hume – viene completamente eliminata.

Quanto le nostre scuole elementari e medie siano strutturate in modo da conservare al concetto di Dio i suoi sostrati logici, lo si può desumere dal fatto che di fronte agli alunni non si fa mai il discorso della ferrea catena della necessità di tutto quanto accade al mondo (men che meno della servitù, ad essa collegata, del cosiddetto volere). Vero è che nelle scuole superiori vengono trattati **Spinoza** e **Schopenhauer** – i due più conseguenti, e perciò più ateistici propugnatori delle legge di causalità -, ma soltanto nella storia della filosofia; i professori di fisica, dal canto loro, considerando come ovvia l'universalità delle legge dell'energia o della causalità, non credono di dover trarre dalla loro tesi conseguenze in riguardo alla teologia. Il che sarebbe, manco a dirlo, una caduta professionale! Solo per una tale passiva ipocrisia ha potuto tramandarsi la vecchia situazione per cui la vieta, vetusta Teologia sussiste ancora come Facoltà autonoma nelle nostre università, oltre al fatto che le nuove meraviglie della meccanica e gli antichi portenti biblici trovano posto tutt'insieme nel nostro sistema scolastico, dalle sperdute scuole paesane su su fino alle cattedre universitarie.

[p.587]

Ebbene, è sicuramente un luogo comune della teologia che la causalità non contraddica alla fede in Dio. Al contrario: lo spirito umano si sente costretto (dal suo creatore, naturalmente) a ricercare in ogni fenomeno la causa, e subito dopo la causa della causa, e così via. Fino ad arrivare alla causa estrema, ovverosia a Dio: una parola – che il linguaggio serbava a disposizione da gran tempo – atta a designare appuntino la prima (o ultima) Causa.

Ora, sotto l'aspetto psicologico, è giustissimo che il concetto di Dio sia sorto così, o in modi analoghi, fin dall'inizio dei tempi, e che oggi ancora venga inculcato in ogni bambino in guise più o meno simili. Il bambino che fa domande si appaga delle parole del linguaggio delle balie. Per questo risultato marginale della mia critica del linguaggio, **C.W.Meyer-Pforzheim**, nel suo pregevole saggio "Il concetto di causalità" (1914), ha trovato una simpatica immagine: "L'uomo, posto di fronte a migliaia di fenomeni complessi, ha perlopiù il sentimento d'uno scolaro sovraccarico di compiti, il quale presagisce che non verrà mai a capo del suo penso. Orbene, se può semplicemente copiarli, invece di elaborarli, lo fa con grande sollievo ed è contento quando finalmente tutto è scritto lì, in bella copia, nero su bianco."

Critica del linguaggio – A chi non sia copiatore o ripetitore di parole bell'e fatte, premerà certamente di rendersi conto dell'insufficienza della conclusione teologica che si delinea subito confusamente. Qui non basta, in effetti, accennare al conseguimento, ottenuto con l'inganno, del corrente concetto di Dio, sebbene questo inganno sia sotto gli occhi di tutti. Infatti, se fosse consentito – nel problema relativo alla causa – di fermarsi d'improvviso senza un motivo, interrompendo di colpo il *regressus ad infinitum* veramente defatigante, chiamando "dio" la causa ultima ideata e arbitrariamente tirata in ballo (o, per conto mio, solamente escogitata), allora non sarebbe consentito annettere a questo concetto o parola tutte le usuali proprietà che la parola ha assunto nella sua specifica storia per tutt'altre vie. Nemmeno all'esangue "dio" dei deisti corrisponde codesta ultima causa, accettata per necessità.

Ma io non intendo accontentarmi di questa lieve dimostrazione dell'inganno, giacché essa presuppone pur sempre l'applicazione di idee critiche sul linguaggio. Vorrei piuttosto tentare di mostrare che il concetto di causalità – quale possiamo ancora intenderlo solo dopo Hume e dopo **Kant** – non ha assolutamente nulla a che vedere col concetto d'una causa sostanziale, o addirittura dotata di volontà personale, e che pertanto la deduzione d'un Dio personale dalla legge di causalità non è che uno scolastico doppio giuoco di parole. Di conseguenza, non può reggere ad una critica del linguaggio filosofico.

[p.588]

Ho già più volte evidenziato (si veda nel mio "Dizionario di filosofia", alle voci "Causalitas" ed "Energia") che la causalità moderna non è più, da gran tempo, la *causalitas* medioevale. Nella concezione scolastica, esisteva ogni volta una *causa* oggettiva che, grazie alla sua specifica forza o energia, produceva un effetto; quella *causalitas* era teomorfica, e pertanto squisitamente idonea ad escogitare nuovamente, in ultima analisi, il Dio, irretito nel concetto di *causa*. Dio opera in ogni causa intermedia, in quanto energia divina, e si disvela direttamente nella presupposta ultima causa in quanto volontà divina. Quest'antica concezione corrisponde all'incirca a quello che io ho definito il mondo sostantivale, distinguendolo dal mondo aggettivale e da quello verbale; e corrisponde del resto al realismo ingenuo, che pure crede di conoscere le cose meglio delle loro qualità e delle loro relazioni.

Orbene, da Hume, e poi anche da Kant, abbiamo imparato che la causalità è un concetto correlato una relazione, un rapporto tra causa ed effetto: due parole che noi, purtroppo, non abbiamo sostituito con espressioni migliori. Questo concetto di causalità si identifica – come ho pure evidenziato – col moderno concetto di energia, o piuttosto, se si preferisce, con la tesi della conservazione dell'energia. Si ricordi, di passata, che anche le più recenti problematiche sul concetto di spazio e di tempo sono collegate con questa correlazione della causalità; lo stesso **Newton** era ancora immerso nella scolastica quando trasse delle illazioni dall'infinità di tempo e di spazio, arrivando persino a chiamare lo spazio il "sensorio" di Dio. Per noi, dopo lunghi giri viziosi, l'infinità è ridiventata un concetto

puramente negativo, sfociando magari in quello dell'indeterminatezza; col buon simbolo matematico dell'infinito (infinitamente grande e infinitamente piccolo) si può calcolare nel migliore dei modi, ma il reale risultato del calcolo non dovrebbe contenere – nella formula finale – né l'infinitamente grande né l'infinitamente piccolo, sempre che il risultato debba esser reso intelligibile.

Qui, però, mi preme arrivare solo a questo: se la nostra causalità è solo un necessario rapporto fisico tra una causa (dal mondo sostantivale) ed un effetto (dal mondo verbale), ne consegue che: 1) è un'infondata arroganza umana quella di spezzare nella fantasia, in un punto qualsiasi, questa infinita (forse ritornante su se stessa, forse imperscrutabile solo per la nostra ragione) ferrea catena della necessità, di saldare alla roccia l'ultimo anello d'un principio, e di chiamare Dio questa roccia; e inoltre 2) che la causalità, che un tempo si concepiva come una forza della prima causa corporea, è diventata per così dire la sua qualità (dal mondo aggettivale), e non può mai diventare una sostanza o una persona, perché verrebbe a trovarsi nel mezzo, tra la causa ultima e il suo effetto più prossimo.

[p.589]

Il vecchio linguaggio, e anche la vecchia sintassi, non è all'altezza di questa visione del divenire naturale, essendo ancora interamente teomorfico o mitologico. "Il sole riscalda la terra" è, in questo senso, tanto impreciso quanto enunciare "il sole genera calore". Il lettore potrà dedurre da solo le arretratezze di questi enunciati; si rilevi specialmente che in essi sia la causa che l'effetto appaiono sotto forma di sostantivi. Ciò che vogliamo esprimere, sarebbe all'incirca questo: la proprietà del sole, cioè di essere ardente, procede per legge di natura in modo tale che questa proprietà si trasforma in lavoro o in possibilità di lavoro. Che noi chiamiamo questo effetto già lavoro, o solo possibilità di lavoro, ciò dipende soprattutto dal nostro momentaneo interesse. Si rifletta quanto, da questa chiara concezione, sia enormemente lontana la fantasia, la quale immaginò le cause delle cose, ovvero *causae*, attribuendo alla causa ultima, più primigenia, tutte le qualità umane elevate alla massima potenza.

Causalità – Ma ancor più difficilmente, se possibile, il concetto di Dio si lascia districare dal moderno concetto di causalità, non appena si sia riflettuto sulla genesi psicologica della causalità. Questa prospettiva psicologica mi sembra idonea a por fine alla polemica sul problema verbale: è stato Hume oppure Kant a trovare la verità? e la causalità è empirica (un'abitudine del pensiero) o aprioristica (la legge suprema del pensiero)? Scansando definizioni metafisiche, vorrei esprimere l'opinione dei migliori logici realisti contemporanei in questi termini: l'uomo (in certa misura anche l'animale) sente l'esigenza di indagare nel proprio interesse le cause di molti fenomeni, utilizzando a proprio vantaggio le regolarità della natura. Così si è sviluppato precocemente in lui il conscio, dialettico concetto di causalità, che si potrebbe chiamare approssimativamente empirico, e che solo dopo i progressi scientifici ha portato – nel corso dei millenni – ad una trattazione filosofica; questa, anche se non afferma la sua apriorità, si occupa esclusivamente di

siffatto concetto riflesso, discorsivo, empirico.

[p.590]

Sennonché uomo e animale applicano la causalità – in ugual misura, e in modo totalmente istintivo e inconsapevole – già nelle loro percezioni sensitive, facendo degli oggetti esterni le cause delle loro sensazioni, e quindi li vedono, li odono, eccetera, solo verso l'esterno; questo uso del concetto di causa si potrà ben definirlo un istinto innato o apriori, purché si prescinda per esempio dal fatto che il cucciolo umano deve prima esercitarsi nel vedere e nell'udire. Nell'uomo, d'altra parte, il conscio concetto di causa, grazie al sistematico metodo dell'esperienza (l'esperimento) e grazie all'analisi concettuale della filosofia, ha raggiunto un livello tale da differenziare veramente, nella sua essenza, la specie umana dall'animale. L'inconscia indagine causale è – per quanto ne sappiamo – non suscettibile di evoluzione; la consapevole ricerca delle cause ha invece vissuto un incommensurabile sviluppo.

Orbene, non può essere sorprendente, per chi ha compreso i limiti della conoscenza umana, che le due forme del concetto di causalità abbiano imboccato la direzione addirittura opposta da quella che la superstizione linguistica poteva aspettarsi. Ed è questa la croce che si trascina il concetto di causalità. Proprio la consapevole, dialettica, e quindi logica indagine sulla causa doveva alla fine rinunziare al tentativo d'una regressione ad una immaginata ultima causa; si voglia o no giudicare questa rinuncia una rassegnazione, oppure ricondurla alla penetrazione – qui rappresentata – nel carattere irreale del concetto di causa. Ma proprio l'inconscia, istintiva, quindi spregiudicata ricerca sulla causa dell'antichissimo ingenuo realismo non vedeva ombra di malizia nel risalire da una causa concreta all'altra, e nel fermarsi da qualche parte nell'ultima causa più irreale di tutte, ossia in Dio. Forse, l'animale fa questa fermata già molto prima.

Sicché mi è lecito affermare: il concetto di causalità spensierato, aprioristico, conduce a Dio come ad un'illusione dell'istinto, mentre il concetto pensante, empirico, non porta a Dio. E questo, indubbiamente, sembra accordarsi con la consueta affermazione dell'irreligiosità della Weltanschauung empiristica; ma certamente non vi si identifica, perché io – sotto il concetto empirico di causalità – includo tutto quanto il consapevole lavoro mentale dell'uomo. E credo, così, di saldare finalmente l'immagine del mondo di Kant, orientato in senso mistico e morale, con quella di Hume, inflessibilmente scettico e soggettivistico.

[p.591]

Hume e Kant – Su livelli inferiori di conoscenza degli eventi naturali, il concetto di Dio dell'inconsapevole ricerca delle cause poté congiungersi con il consapevole interrogarsi, onde generare il concetto di miracolo. La divina creazione del mondo fu, per l'appunto, il primo miracolo. A livelli superiori della conoscenza scientifica sorsero, in modo del tutto analogo, il deismo, il panteismo, il panenteismo, e tutti gli altri tentativi di impiegare ulteriormente la parola "dio", svuotatasi ormai di significato. Noi abbiamo abbandonato

qualsiasi tentativo del genere. Per noi, la causalità non è che l'espressione formale per normali relazioni tra i mutamenti; le mutazioni non sono effettive, e i rapporti tra loro lo sono tanto di meno; talché è la caccia ad un'ombra, quella che cerca una reale ultima causa. E' lecito definirla una personificazione, ma non, per essere precisi, una personalità.

Così ritengo di poter comprendere e interpretare l'incomparabile azione di Hume, il quale solo marginalmente indirizzò la sua scepsi contro le dottrine del Cristianesimo. Tuttavia, nella sua opera principale, egli ricercò ancor più rigorosamente di Kant, dopo di lui, i limiti della conoscenza umana, sottraendo quindi ogni fondamento – mediante la sua critica del concetto di causa – anche al pallido concetto di Dio tipico del deismo inglese, cioè all'immagine d'una reale ultima causa.

Se le scoperte dei principali pensatori fossero state determinanti per l'evoluzione spirituale dell'umanità, allora la liberazione dal concetto di Dio sarebbe stato compiuta per opera di David Hume. Ebbene, Hume non ha abbattuto solamente la sedicente teologia delle religioni positive, ma lo stesso Dio fantasmatico e nebuloso del deismo, avendo dichiarato la fede in Dio liquidata non solo per i filosofi, ma persino per il popolo, gettando in mare insieme col duca anche il suo mantello (per fare un esempio, la dottrina dell'immortalità).

Ma il risultato del suo lavoro intellettuale non fu compreso né accettatto neppure da tutte le menti egregie d'Inghilterra, di Germania e di Francia; anzi, le diverse Chiese continuarono a tener soggiogati i popoli ad ogni antica superstizione. Come se non fossero mai vissuti un Hume e i suoi meno noti predecessori. In Gran Bretagna, almeno, perdurò la lezione dei deisti, accanto ad un'esteriore osservanza clericale, che il bon ton della buona società dettava imperiosamente. In Francia e in Germania, tuttavia, clero e classe dirigente intrapresero la lotta avversa al progresso, seducendo – con la loro manifesta ipocrisia – i popoli ad una rivoluzione che, nella Francia politica e democratica, portò anche al crollo della monarchia e alla formale detronizzazione di Dio; mentre in Germania, totalmente illiberale sul piano politico, portò più lentamente e timidamente ad una rivoluzione non meno importante della visione del mondo e delle belle arti.

[p.592]

La grande Rivoluzione – Questi nessi storici, quantomeno la dipendenza della rivoluzione politica e religiosa di Francia dal deismo inglese, furono riconosciuti assai per tempo, già da Voltaire. Il quale nel 1767, nelle dieci Lettere al principe ereditario **Ferdinando di Braunschweig** – sia pure in modo assai aneddotico e superficiale, ma con inalterata ironica malizia[70] – ha tracciato la storia dell'ateismo da **Rabelais** fino ai suoi giorni, trat-

[70] Non sempre l'ironia, che io ho dovuto spesso presupporre nei guardinghi negatori di Dio, è stata così evidente come nell'epilogo di queste dieci Lettere in cui **Voltaire**, dopo un'apparente presa di distanza dall'ateista Spinoza, fa la seguente osservazione: che ci sarebbero stati meno principi assassinati se i Clément, i Damiens e simili fossero stati deisti … e prosegue quindi in questi termini: "*A Dieu ne plaise que je veuille préférer le Théisme* (ma s'intende il deismo) *à la sainte Réligion des Ravaillacs* (assassino di Enrico IV), *des Damiens*

tando i deisti inglesi con discreta conoscenza di causa e presentandoli chiaramente come maestri dei francesi. Ad esser precisi, la sesta lettera di Voltaire è dedicata all'Illuminismo tedesco, contiene belle adulazioni per Federico il Grande e per il principe ereditario di Braunschweig, rievoca – oltre ad Agrippa di Nettesheim e ad Erasmo da Rotterdam – anche il Faust popolare del teatro dei pupi, ma conosce veramente bene soltanto **Leibniz e Wolff**, e mostra di non sapere proprio nulla del cambiamento epocale che si era sviluppato in Germania ad opera di **Thomasius**, di **Edelmann** e **Lau**, fino a diventare un nuovo potere già grazie a **Lessing,** in antitesi alle arretrate cancellerie e alle università.

Ho potuto accennare alle dieci lettere di Voltaire "Su Rabelais e su altri scrittori accusati di non esser cristiani" come ad un'importante sintesi del movimento del libero pensiero, tanto più in quanto uno storico della civiltà così indipendente come **Schlosser** ha preso queste lettere (nel 1831) come base di partenza d'una fondamentale ricerca intitolata "*Sull'origine della resistenza, rimproverata ai Francesi del Settecento, contro i princìpi vigenti in Europa nel loro rapporto con lo Stato e la Chiesa*" ("Archiv für Geschichte und Literatur" di Schlosser e Bercht, vol.2). Questo studio non è poi gravoso quanto suona il suo titolo. Il bravissimo Schlosser penetra perfettamente (come pure nella ricca, solo troppo moraleggiante Storia del Settecento) le intenzioni degli esponenti dell'Illuminismo inglese e francese: che quasi dovunque ci si ribellava all'oppressione del clero e della borghesia, che si era esasperati dalla stupidità e arroganza della letteratura devozionale e – pervenuti alla coscienza della propria forza, attrezzati molto meglio che ai tempi del Rinascimento – si poteva ormai pensare al sovvertimento finale della visione del mondo e delle coercizioni medioevali.

[p.593]

Schlosser vede già la strada che porta dal deismo inglese, attraverso gli Enciclopedisti, alla grande Rivoluzione del 1789 e all'abolizione politica del Cristianesimo. Ma non vede ancora la via più nascosta, quella che dal Rinascimento italiano, dal socinianesimo, dalla lotta per l'indipendenza olandese – passando pur sempre attraverso il deismo inglese – conduceva all'altra, ancor maggiore, incruenta Rivoluzione; era la rivoluzione che in Germania, mediante una poetica giovanile e una coraggiosa filosofia, aboliva piano piano, in silenzio, persino il concetto di Dio delle religioni positive, senza esser frenata da prìncipi e da chierici, senza esser favorita da una classe borghese sempre asservita.

Nel prosieguo di questa storia della liberazione dello spirito, dovremo seguire attentamente gli sviluppi di queste due rivoluzioni e le loro ripercussioni negli ultimi secoli: in breve, l'ascesa e l'interiore liberazione del Quarto Stato, del cosiddetto proletariato.

(attentatore di Luigi XV), *des Malagrida* (gesuita, accusato forse falsamente di aver guidato il complotto per assassinare il re del Portogallo), *qu'ils ont méconnue et outragée! Je dis seulement qu'il est plus agréable de vivre avec des theistes* (precisamente con deisti) *qu'avec des Ravaillacs et des Brinvilliers* (nota manipolatrice di veleni), *qui vont à confesse; et si votre Altesse n'est pas de mon avis, j'ai tort."*